حاشیه بر اصول

این کتاب حق و مال العبد جعفر ... محمد اسماعیل خلف مرحوم مغفور کربلائی میرزا ...

۱۳۸۶/۵/۳۰

آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب قوانین الاصول ج ۲ کاغذ فرنگی آهاری خانبالغ جلد تیماج ...

مؤلف متن محقق (میرزا ابوالقاسم) قمی محشی ......

شارح ...... مترجم ......

تاریخ تحریر سده ۱۳ ق نوع خط نسخ تعداد سطر ۲۳

جزء کتب اصول فقه زبان عربی عدد اوراق ۱۴۶

طول ۲۷٫۸ عرض ۱۵ شماره عمومی ۲۴۱۶۶

وقفی / خریداری ۱ آستان قدس رضوی تاریخ وقف / خریداری خرداد ۱۳۷۵

ملاحظات ......

۱۴۸ ۷٫۲ ۱۷٫۸

حاشیه بر اصول

این کتاب حق و مال العبد جعفر [illegible] حاجی

محمد اسماعیل خلف مرحوم مغفور کربلائی میرزا

احمد [illegible]

[illegible]

۲۴ شهر محرم الحرام سنه ۱۳۳

۲/۱

[illegible]

دوش سحر که شهنشاه عشق درحرم دل ظهور

فتد مبانی بر فراشت رایت الله نور

هوس جان میشتافت درطلب جرعه‌ای شوق مشتاق تو

که نجم رغبت بار قد تحمل طور

دلم با طاقت طاسیه سرای سرور

هرکه جمال تو دید

جام وصالت چشید

[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

فى الادلة العقلية والمراد بالدليل العقلى هو حكم عقلى يتوسل به الى الحكم الشرعى وينتقل من العلم بالحكم العقلى الى العلم بالحكم الشرعى وهى اقسام تذكر فى طى قوانين منها ما يحكم به العقل من دون واسطة خطاب الشرع ومنها ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات معنى كون ما يستقل به العقل وينفرد به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليل حكم الشرع انه كما تبين عندنا معاشر الامامية وفاقا لاكثر العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة بل بالضرورة الوجدانية التى لا يعارضها شبهة وريبة ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى ان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله الذم وان لم يظهر من الشرع خطاب فيه ويظهر عنده هذا الحسن والقبح فى الموارد المختلفة على مراتبها المرتبة فيها بحسب نفس الامر فقد يدرك فى شئ حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وفى بعضها قبحا يحكم بلزوم تركه وقد يجوّز الترك فى بعضها والفعل فى بعضها وهكذا فكما ان من الواضح انه يدرك ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله تعالى بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم وبعضها مما لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم وانها مما يستحق بها عن الله الجزاء ان خيرا فخير وان شرا فشر ولازم ذلك انه طلب منا الفعل والترك بلسان العقل فكما ان الرسول الظاهر يبين احكام الله ومأموراته ومنهياته فكذلك العقل يبين بعضها فان حكم عقله بوجود المبدأ الحكيم القادر العادل الصانع للعالم حكم بانه يجازى العبد القوى بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب وكذلك الودعى الذى ائتمنه عبد

من عباده سيما اذا كان العبد محتاجا غاية الاحتياج بسبب تركه رد ما اليه ويجازى العبد القوى الوضيع بن نعمة على العبد الضعيف العاجز المحتاج بالثواب فلو لم يكن نهينا عن الظلم وامرنا برد الوديعة ولم يكن الظلم وترك الرد مخالفة له لما حكم العقل بمؤاخذة الله تعالى وعقابه فان القبح الذاتى يكفى فيه محض استحقاق الذم فيثبت من ذلك ان الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب شرعا وما توهم بعض المتاخرين تبعا لبعض العامة من ان حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب ايضا الذى هو لازم حكم الشرع ولا يدل الحكم العقلى على الحكم الشرعى فهو مبنى على الغفلة عن مراد القوم من الحكم العقلى وحسبان ان حكم العقل انما هو الذى ذكروه فى مبحث ادراك العقل الحسن والقبح فتنبه للاشارة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم على ازيد من ذلك ايضا مع ان المستفاد من الاخبار الواردة فى العقل والجهل ايضا هو ذلك وانه مما يثاب ويعاقب وانه مما يكتسب به الجنان وغيرها مع انه يمكن ان يقال بعد ما ثبت ان لكل امر من الامور حكما من الله بالضرورة وثبت من الاخبار انها مخزونة عند المعصومين عليهم السلام وان لم يصل الينا كلها اذ كلما يدرك العقل قبحه فلا بد ان يكون من جملة ما نهى الله عنه وما يدرك حسنه لا بد ان يكون مما امر الله به فاذا استقل العقل بادراك الحسن والقبح بلا تأمل فى توقفه على شرط او زمان او مكان او معنى تقييده بشئ من المذكورات يحكم بان الشرع ايضا حكم بذلك لانه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن بل انه يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وقد يقال ان الثواب والعقاب انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة ولا يتحقق الا بموافقة الاوامر والنواهى من الكتاب والسنة ومخالفتهما وحيث لا امر ولا نهى ولا خطاب فلا اطاعة ولا ثواب ولا عقاب وفيه ان انحصار الاطاعة والمخالفة فى موافقة الخطاب اللفظى ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته وان كان ذلك الطلب بلسان العقل نظير ذلك ان الله تعالى اذا كلف نبيه صلى الله عليه وآله بواسطة الهام من دون نزول وحى من جبرئيل عليه السلام واتيان كلام وانشائه فيتحقق انه اطاع الله جزما فالعقل منا نظير الالهام منه صلى الله عليه وآله وعلى القول بان القدر الثابت من الادلة ما يجوز اتباعه ويجب متابعته هو ما يحصل القطع به او الظن من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيره فالكلام فى هذا الدليل العقلى مثل الكلام

فى جواز العمل بالوجود اذا راى احدا من المعصومين وحكم بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا
الحكم فهو كلام لغو اذ من يدعى حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم يدعى القطع بان
الله تعالى خاطبه بذلك بلسان العقل فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله وتكليفه ولا يجوز
العمل مع اليقين بذلك كان ولابد من المناقشة فليكشف فى منع حصول هذا القطع من جهة العقل
وانه لا يمكن ذلك وانت خبير بان دعوى ذلك بعيد عن السداد ولا يرد هذا على من ادعى ذلك
اذ لم يدل دليل على امتناعه ان لم يسلم البرهان على وقوعه فاذا ادعاه مدع فكيف نكذبه نعم لا نمنع
تفاوت الافهام فى ذلك وندرة المواضع التى يستقل العقل بادراك الحكم وذلك لا يوجب
نفى الحكم راسا ولا يرد نقضا على من جزم بذلك فان كل مجتهد مكلف بمؤدى فهمه قطعيا كان
او ظنيا ومعذور فى خطائه ثم ان معنى قولهم ان العقل والشرع متطابقان فكلما حكم به الشرع
فقد حكم به العقل او بالعكس اذ كلما حكم فيه الشرع بحكم لو اطلع العقل على الوجه الذى
دعى الشارع الى تعيين الحكم الخاص فى ذلك الشىء لحكم العقل موافقا له وذلك لان الحكيم
العدل الذى لا يفعل القبيح لا يصدر عنه القبيح وترجيح المرجوح قبيح والترجيح بلا مرجح محال فتعين
الوجوب مثلا للصلوة والزكوة وتعين الحرمة للخمر والخنزير انما كان لجهة مرجحة لذلك من حسن
او قبح ذاتى او بحسب زمان او مكان او شخص وتلك الجهة علة تامة لاختيار ذلك الحكم اما ابتداء
او مع ملاحظة قيد من زمان او مكان او غيرهما فلو فرض اطلاع عقولنا على تلك العلة على ما
هى عليه لحكم فيه مثل ما حكم به لسان الشرع وما يتوهم انه قد لا يكون فى اصل الفعل رجحان
لكنه تعالى يامر به امتحانا للعبد فهو لا ينافى ما ذكره اذ نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن
فى نفس المامور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية ابراهيم ع
فالمصلحة انما هو فى الامتحان دون الذبح مع ان لا ايثار امر مخصوص للامتحان ايضا دون امر
اخر جهة مقتضية ومصلحة معينة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فى ايثار ذلك الامر للامتحان وعدم
ادراكنا اياه لا يدل على عدمها وبالجملة العقل تابع لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلب
الفعل من حيث هو هذا الفعل يحكم بحسن طلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان
فيحكم بحسن طلبه من حيث الامتحان وهكذا واما العكس اعنى كلما حكم به العقل فقد حكم

به الشرع فيتصور له تقريران احدهما ان ما حكم العقل بحسنه وقبحه بعنوان انه لو فعل وعلم
الرضا بالترك او بالعكس او غيرهما من الاحكام فيحكم الشرع به بمعنى ان العقل دل على انه مطلوب
الشارع ومراده ونحن مكلفون بفعله او مبغوضه او مكروهه ونحن مكلفون بتركه ويثيبنا
على الاول ويعاقبنا على الثانى وثانيهما ان ما حكم العقل بانه مراده ومطلوبه واراد منا
فعله او تركه بعنوان الالزام او غيره فهو موافق لما صدر عن الله تعالى من الاحكام وهو
مخزون عند اهله من المعصومين وذلك مبنى على الاعتقاد بان حكم كل شىء ورد عن الله تعالى
على النبى ص واله وبلغنا اكثرها وبقى بعضها مخزونا عند اهلها لاجل مصلحة يرونها فذلك
الحكم العقلى كاشف عما هو مخزون من الحكم عند اهله فى شان هذا الذى ادرك العقل
حكمه هو ما حكم به العقل من الاحكام والاظهر هو التقرير الاول وبالجملة لا وجه لما مر من
الاشكال فى كون دليل العقل بهذا المعنى مثبتا للحكم الشرعى مع انه متفق عليه عند اصحابنا
فانهم يصرحون فى الكتب الاصولية والفقهية ان من ادلة احكام الشرع هو العقل ثم يذكرون
فى اقسام الادلة العقلية ما يستقل به العقل كقضاء الدين ورد الوديعة والظلم وينادى
بذلك قولهم فى الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله تعالى وتفسيرهم اللطف بما يقرب
من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا من اللطف ارسال الرسل وانزال الكتب وليس
معنى ذلك الا ان العقل يدرك الاحكام الشرعية من امره تعالى يريد منهم العدل ورد الامانة
وينهاهم عن الظلم والفساد وان الصدق والتواضع والسخاء والعفو حسن وان الكذب
والكبر والبخل والنفاق قبيح وامثال ذلك فاللطف انما هو لتعاضد العقل بالنقل حتى يكمل
به البيان ويثبت به الحجة وقد اورد على هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراض
سخيفة لا يليق كثير منها بالذكر اعرضنا عنها واقويها امور احدها قوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل على نفى التعذيب الا بعد بعث الرسول وتبليغه
فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه او حرمته واجبا شرعيا وحراما شرعيا بل هو اباحة شرعية
ورد بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب والحرام ما يستحق فاعله العقاب ولا
ملازمة بين الاستحقاق وفعلية الجزاء واعترض عليه بان الواجب الشرعى مثلا هو ما

هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع الجزم بعدم الاخباره تعم فلا وجوب فلا وجوب و
فيران هذا انما تنشر في الاصطلاح واعترض ايضم بان الواجب الشرعي مثلا ما يوجب فعله الثواب
من حيث هو اطاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة واخبار الله تعم بنفي التعذيب باباحة
للفعل فلا اطاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة وقد ظهر رده فعدم ما مر ان العقل يحكم بان
الله تعم امرنا بالفعل ونهينا فيحصل الاطاعة والمخالفة ولا ينحصران في موافقة الخطاب
اللفظي ومخالفته ودلالة نفي التعذيب على الاباحة فيه منع ظم وعلى القول بكون
جميع الاحكام مخزونا عند اهله والاشتغال من ادراك العقل الى ما هو الموجود عند
اهله فصدق المخالفة والاطاعة اظهر فيصدق بعث الرسول ع وحصول التبليغ منه في
هذا الحكم ايضم فيثبت الحكم الشرعي بالعقل ويثبت الحكم بالثواب والعقاب وما قيل
في دفعه من ان المراد ببعث الرسول هو بعثه بالبيان التفصيلي لا مثل هذا البيان
الذي بين العقل تفصيله ويظم بيانه من حكم العقل انه هو بعيد جدا الا ترى انا نثبت كثيرا من احكام
الله تعم بالاجماع مع انك لا تقول بان هذا ليس بتبليغ تفصيلي فان اتفاق الفقهاء كاشف
عن راى المعصوم ع اجمالا قبل العلم بالاجماع تفصيلا وليس بكاشف عن قوله التفصيلي وحكمه للعلوم
وحال استخراج العقل للحكم حال استخراج اتفاق الفقهاء والعلماء له فالتحقيق في الجواب عن الاية
انها من قبيل قوله تعم ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا
الا ما اتيها ولا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك ولما كان اغلب التكاليف الشرعية مما لا يستقل
به العقل فاكتفى في الاية بذكر الرسول صم فالمراد حقيقة والله تعم يعلم وما كنا معذبين
حتى تتم الحجة ولا ريب ان مع ادراك العقل الحجة تمام او نقول ان الرسول صم اعم من الرسول
الباطن كما ورد ان لله تعم حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول مع ان
الاية ظنية فيه الف كلام فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقل ولو نوقش
في ادراك العقل بالاستقلال فانما هو كلام في الصغرى وكلامنا انما هو على فرضه والمفروض
انا ندعي استقلاله في بعض الامور وكل مجتهد مكلف بمقتضى فهمه فاذا جزم بشيء فهو
المتبع واذا ظهر بعد ذلك خطاؤه فهو معذور وكما هو معذور في خطاء ظنونه بل استقلاله

بل استقلاله في بعض الامور بديهي لا يقبل الانكار والتشكيك ومنعه مكابرة ولقد اغرب
بعضهم حيث سلم ذلك في المعارف والعقايد لما دل عليه اطلاق الاخبار الدالة على تعذيب
عبدة الاوثان فانها تشمل حال الفترة ايضم بخلاف الاعمال وهو مع انه معارض بالاطلاقات
الدالة على العذاب واللعنة على الظلم والكذب وغيرهما فيه ان مآل التعذيب على عبدة الاوثان
مثلا يرجع الى التعذيب على الاعمال فان الاعتقادات ليست باختيارية بل المقدور منها
هو النظر الذي هو من مقدماتها والتخلية واندراج النظر بمجرد ان في تركه مظنة للضرر و
دفع الضرر المظنون واجب عقلا في الواجبات الشرعية وتسليم العقاب على تركه ليس
باوضح من اندراج الظلم في المحرمات الشرعية ورد الوديعة والدين في واجباتها فهذا الحكم
بارد بل ترجيح المرجوح وثانيها الاخبار التي دلت على انه لا يتعلق التكليف الا بعد بعث الرسل ع
ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى ان على الله بيان ما يصلح للناس ويفسد
وعلى انه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وعلى ان الله تعم
يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه بالصلوة ونهى فاصم
والصيام الحديث ولا يخفى ضعف الاستدلال بها ويظم الجواب عنها مما قدمنا فان المراد من
بعث الرسل هو التبليغ ولا معنى للتبليغ بعد ادراك العقل مستقلا فانه تحصيل للحاصل نعم هو
لطف وتاييد وتاكيد كوعظ الواعظين في التكاليف السمعية التي صار كثير منها من ضروريات
الدين مع ان البينة اعم من الشرع والتعليل يفيد انحصار البينة في الشرع وهو لا يتم الا فيما يدركه
العقل سلمنا الدلالة لكنها مخصصة بالادلة المتقدمة وبيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر في بيان
الرسول فقد بين الله تعم كثيرا من المصالح والمفاسد بسبب خلق العقل وتعريف المصلح
والمفسد ينحصر في المعصوم اذا لم يكن بحيث يدركها العقل فهو في غير ما يستقل به واما
الرواية الاخيرة فهي على خلاف مطلب المورد ادل اذ الظاهر مما اتاهم وعرفهم هو ما ارشدهم
اليه العقل اذ المذكور في الخبر من اوامر الكتاب ونواهيه هو مثل الصلوة والصيام مما
لا يستقل به العقل ولا دلالة في الخبر على ان المراد ان الاحتجاج لا يتم الا بمجموع الامرين من
الاتيان والتعريف وارسال الرسل واما مثل قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي

موافقا للواقع لا يبقى لك مجال لهذا البحث فراجع ثمة وما يوافق هذا الخبر من رخصة تعاطي ما
فيه حرام وحلال حتى يعرف الحرام بعينه وترخيصه اخذ اللحوم والجلود من سوق المسلمين
وترخيصه اكل طعام اهل الكتاب من غير اللحوم ونحو ذلك في غاية الكثرة والجواب عن
الكل واحد فان الحسن والقبح قد يكون بالوجوه والاعتبارات وتاثير الاشياء تابع لتلك
الوجوه مثل تفاوت الاشخاص والازمان والامكنة وحال العلم والجهل وغيرهما وقد يكون
السمعية بترياق الايمان من باب التسليم والانقياد والامتثال لحكم الله الظاهري وثالثها
ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف السمعي فيما يستقل به العقل لطف يعني ان انضمام التكليف
الشرعي بالتكليف العقلي بمعنى توارده معا لطف كما ان مطلق التكليف السمعي لطف فيما
لم يستقل به العقل والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع
نص لعدم اللطف فيه ح اقول سلمنا وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف مم اذ كثير
من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة ايضا لطف في المندوبات العقلية او
موكدة للواجبات العقلية وقد يكتفي في اللطف بالتكليف بسمعي لم يستقل به العقل لا
بنفس التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فوجوب
كل الالطاف اذا لم يثبت فان اراد من قوله ان العقاب بدون اللطف قبيح قبحه مع عدم شيء
من الالطاف فسلمناه ولكن اللطف لا ينحصر في توافق التكليف السمعي وتوارده مع التكليف
العقلي واشفاء المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية بدون ذلك تم اذ البلاء والمرض
والموت وامثال ذلك وكذا ساير التكاليف السمعية كلها لطف مع انا نقول ان بعث
الانبياء ونصب الاوصياء وانزال الكتب من الالطاف البالغة ومع ذلك فامر النبي صلعم
بمتابعة العقل وورود الكتاب بذلك كاف في التقريب والتبعيد ولا حاجة الى ورود
الخاص بما يوافق مدركات العقل فقوله فلا يجوز العقاب اه ان اراد عدم نص اصلا
فعلى فرض تسليم اصل المسئلة نسلم ولكن النص على لزوم مطلق متابعة العقل موجود
وان اراد عدم نص خاص يرد على ما يستقل به العقل فلزومه مم وكذا عدم جواز العقاب
ح مم ثم اعلم ان ما ذكرنا من حكم ما يستقل بادراكه العقل وانه دليل الشرعي انما كان مستندا

فلا بد على ان كل ما لا امر ورد فيه نص فهو مباح وان ادرك العقل قبحه كما توهم بل المراد ما لا يدركه
فلا بد اما من تخصيص كل شيء او تعميم النهي بحيث يشمل لمناهي العقل وقد ذكر بعضهم في
تقريب الاستدلال به بوجهين الاول ان الرواية من باب الخبر لا الانشاء ومعناها ان كل
شيء لم يرد من الشارع منع عنه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان محظورا
عند العقل استنادا الى منع ادراك العقل العلة المقتضية لحكم الشرعي فينبغي على اصالة البراءة
حتى يصل النهي فدل الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه او قبحه
الثاني انها انشاء لحكم ما لم يرد فيه نهي ومعناها ان حكم كل ما لم يرد فيه نهي هو الاباحة وان
ادرك العقل قبحه وانت خبير بان المعنى الاول لا يصير انشاء للحكم فان المنع عن الحكم بالمنع الشرعي
وانه حرام شرعي مثلا اذا صدر عن الامام عم فلا يريد به بيان الاصطلاح وانه لا يجوز
اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل وظيفته بيان الحكم وحاصله ان ذلك ليس بحرام
شرعي فاذا لم يكن حراما فهو مباح فيرجع الى المعنى الثاني فان قلت المراد من المعنى الاول بيان
ان الحكم الظ للمكلف هو الاباحة نظرا الى اصل البراءة حتى يصل النهي لا ان حكمه الاباحة في
نفس الامر والمراد من المعنى الثاني بيان ان حكم ما لم يصل حكمه هو الاباحة النفس الامرية مطلقا
قلت لا يصح حمل المعنى الثاني على الاباحة الواقعية لانه لا يصح جعله معينا بغاية وبه نعم كلمة حتى
وان اريد ان المكلف لا بد ان يبنى على هذا حتى يظهر له خلافه فهذا يرجع الى الاول وليس هو معنى
اخر فالتحقيق ان المعتبر في الدلالة هو الظاهر لا التاويل وقوله عم مطلق مساو لقوله مباح
ولما كان العقل يحكم بقبح اباحة القبيح فما يدرك عقولنا انه قبيح لا يجوز ان يبيحه الشارع
ويرخص فيه كما بينا سابقا ومنع ادراك العقل لعلة القبح قد عرفت فساده وان كلامنا
على فرض ادراكه فنخصص الحديث بما لا يدركه العقول او نعمم النهي فان قلت ان اطلاق
الرخصة فيما لا يدركه العقول ايضا يوجب الرخصة في القبيح في الجملة اذ القبيح النفس الامري
قبيح في نفس الامر فله خاصية ذاتية توجب تاثيرا كالسم ولا ريب ان في جملة ما لم يرد فيه
نص ولم يصل الى المكلف بعد مفاسد فكيف يحكم الش بالرخصة في جميعه قلت ما تقدم منافي
مباحث الاخبار في مقام بيان ان الش اكتفى عن المخاطبين بما يفهمون بظنهم وان لم يكن موافقا

على القول بان العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب العدلية واكثر العقلاء وحكمهم بادراكه انما هو على طريق الايجاب الجزئي فان بعض الاشياء مما يدرك حسنها وقبحها بالضرورة كالصدق النافع والكذب الضار وبعضها بالنظر كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع وبعضها مما لا يدرك العقل فيه شيئا والاشاعرة يقولون بعدم ادراكه على طريق السلب الكلي ثم انهم بعد التنزل والمماشاة ناظروا مع القائلين به في الاشياء الغير الضرورية للتعيش كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش الشديد قبل ورود الشرع مع وجود النفع فيها كشم الطيب واكل الفاكهة وقالوا ان العقل لا يدرك فيها شيئا و اختلف القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين فوافقهم بعضهم وذهب آخرون الى الحظر وتوقف بعضهم وذهب الاكثرون الى ان العقل يدرك اباحتها فيكون دليلا على الاباحة الشرعية ويظهر من ذلك ان ما هو المسلم عند كل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والمتفق عليه بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة وليس عندهم شيء مباح عقلا كان متفقا عليه بينهم اذ الحكم بالاباحة العقلية موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منهما مصلحة ولا مفسدة فاذا كان مثل اكل الفاكهة وشم الطيب من الخلافيات بينهم فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة بالاتفاق فالامنفعة فيه اصلا مثل تحريك اليد بلا حاجة ولا داع ومضغ الخشب والنبات الغير اللذيذة لا حكم فيها للعقل عند الكل ولذلك عقدوا مسئلة التنزل فيما يشتمل على منفعة وما هو من ضروريات العيش يحكم العقل بالرخصة فيها اتفاقا بل بوجوبها لان تركها موجب لقتل النفس القبيح عقلا المنافي لغرض الخالق من خلقه ولذلك لم يختلف فيه القائلون بادراك الحسن والقبح للعقل ومما ذكرنا ظهر ما في كلام الفاضل الجواد حيث قال الاشياء الغير الضرورية عند المعتزلة قسمان ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها ولكنها مما ينتفع بها كشم الطيب واكل الفاكهة مثلا فهذه قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها الى اخر ما ذكره وتبعه في هذه الغفلة بعض افاضل من تاخر عنه ايضا والمختار قول

الاكثر من الحكم بالاباحة لانها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والآجلة والاذن من الله تعالى في التصرف معلوم عقلا لان ما يتصور في جانبه من المانع انما هو التضرر وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره والتسخن بناره حيث لا يوجب المذكورات ضررا على احد فيكون حسنا بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعله ولا يستحق عليه ذم واحتمال حصول المفسدة في الواقع وان لم نعلمها كما نشاهد وجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة الغنا والفقاع الغير المسكر وامثال ذلك لا يوجب حصول تنزل في ادراك العقل لان هذا الاحتمال البحت الذي لا منشأ له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتد به عند العقلاء كما ترى انهم يلومون من يتحرز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان الذي لا ميل فيه ويلحقون تجويز المفرح ببطن اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع هنا ايضا لم ينشأ الا بانه تصرف في مال الغير بغير اذنه فكانه نفى احتمال مفسدة اخرى ايضا وقد عرفت انه فاسد مع ان حرمة مطلق التصرف في مال الغير بغير اذنه غير معلوم عقلا ولا نقلا وكل مطلق الغير حتى الخالق المنزه عن النقص والاحتياج ثم ان الفاضل الجواد بعد ما استدل على مختاره بمثل ما ذكرنا قال لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصيتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب عن ذلك ايضا بان المراد من ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء ومجردة عن ملاحظة شيء اخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل فتم انتهى اقول والغفلة التي حصلت له اولا هو الذي اورد عليه هذا الاشكال وتفطن له لكن الجوابين الذين ذكرهما لا ينفعانه في شيء لامكان ان يقال ان شم الورد منفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك فهو حسن يعني لا حرج في فعله ولا يستحق به الذم فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فيظهر بطلانه مما مر من عدم انحصار مدركات العقل في الضروريات وقد يوجه كلامه بان مراده ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل يختص به وان ادرك حسنه من دليل عام يجري

فى الكل مثال الثانى ما تقدم وهو قوله شم الطيب منفعة ماذون فيها آه ومثال الاول ان
يق شم الورد فيه المنفعة الغلانية مثل تطريف الدماغ وكلما هو كذلك فهو حسن و فيه ان
هذا القياس لا يثمر فى المباح الا مع انضمام كونه ماذونا فيه وبعد ضم كونه ماذونا فيه
لا فرق بين النفع الخاص والنفع العام وان اراد من النفع الخاص هو ما يوجد فى غير المباح
مثل ان يق فى رد الوديعة جهة حسن خاص وهو حفظ العرض مثلا وكلما هو كذلك فهو حسن
بخلاف شم الورد لانه اذا يق شم الورد موجب لمنفعة ماذون فيها وكلما هو كذلك فهو حسن ففيه ان
مع انه غير ملايم للسياق من ذكر النفع وتعميمه وتخصيصه لا يجدى طايلا لانه لا معنى لجعل احدهما
موضع النزاع دون الاخر مع صحة القياس وانتاجه وربما يدفع اصل الاشكال بانه لا منافاة
بين عدم حكم العقل على شى مع قطع النظر عن كونه مجهولا وبين حكمه عليه مع ملاحظة وصف
الجهالة يعنى ان حكم العقل بحسن نحو شم الورد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة انهما مجهول
الحكم بل لانه يحكم بانه منفعة ماذون فيها وحكم الخاص ليس من جهة انه مجهول الحكم بل لانه
يزعم انه تصرف فى مال الغير وهو حرام فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع كون مقتضى
دليل الباحثين علمهم بالحكم فان قيل ان ذلك مقتضى دليلهم نظرا الى ظم الحال واغماضا
عن الاحتمال فقد يتبدل الحكم السابق بظهور خلافه كما لو حكم الشم بعد ذلك بالحرمة فظهر
الخلاف ويعلم ان الحكم السابق انما كان حكم المجهول الحكم قلنا هذا الكلام جار فى جميع المطالب
المعلومة عند الناظرين فكثيرا ما يقام البرهان على المطلب بل وقد يدعى بداهته ثم يظهر خلافه
وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقلى الذى هو مقتضى البرهان حكم ذلك الشى من حيث
مجهول الحكم بل تكليف الناظر فى كل وقت مع التخلية التامة هو ما يصل اليه نظره سواء صادف
الواقع ام لا ثم هذا الكلام يجرى فيما لا نص فيه من الاحكام التى لا مدخل للعقل فيها اصلا مثل صح
وجوب غسل الجمعة مثلا فان حكمه قبل ثبوته من الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب لا
مع قطع النظر عنه واين هو من الحكم بالاباحة وح يمكن ان يق للاشياء قبل العلم باحكامها
تفصيلا حكم عقلى من حيث كونها مجهولة بالاستقلال وان لم يكن العقل مستقلا بادراك
احكامها مع قطع النظر عن الجهالة وكل ذلك صدر عن الغفلة التى اشرنا اليها وبما ذكرنا ظهر انه نوع

انه نوع ما يرد بما يورد هنا من الاشكال من لزوم تسبيع الاحكام لزيادة الاباحة الظاهرية
والحظر الظاهرى على الاحكام الخمسة اذا دلة القائلين بهما لا تفيد الاباحة والحظر ما لم يظهر
مفسدة او رخصة فانه لا يمكن نفى الاحتمال العقلى راسا سيما مع ملاحظة ما ورد فى الشرع
من تحريم بعض المنافع الخالى عن المضرة مثل الغناء وشرب الفقاع الغير المسكر ونحوهما فربما
يكون فى الشى مفسدة ذاتية لا يدركها العقل ثم يكشف عنها الشرع اذ ذلك اشكال سار فى
جميع الاحكام ولا اختصاص له بما نحن فيه بل بجميع المطالب المستدل عليها والمبيح والحاظر
لا يريد ان اثبات الاباحة والحظر الظاهريين بل قد يثبتان الاباحة والحظر النفس الامريين كما
هو مقتضى دليلهما نعم قد يستشكل هذا الاشكال اذا استدل على هذا المطلب بمثل قولهم كل شى
مطلق حتى يرد فيه نهى ويمكن ان يق فيه انه ايضا مباح لمن لم يطلع على النهى فى نفس الامر وحرام
على من اطلع عليه فى نفس الامر لا انه لغير المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا ونظير ذلك ما
بينا فى الواجب المشروط بالنسبة الى الواجد للشرط والفاقد كما بينا مرارا ثم قد ظهر لك ان
الاقوال فى المسئلة اربعة الاباحة وهو مذهب الاكثرين من اصحابنا والمعتزلة البصرية والحظر
وهو مذهب بعض اصحابنا والمعتزلة البغدادية والوقف وهو مذهب المفيد من اصحابنا وبعض
العامة وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها والمراد بالوقف انا نجزم بان هناك حكما ولم نعلم انه اباحة
او تحريم والفرق بين المتوقف والحاظر انه يجزم بالحرمة فيكف عنه لاجل الحرمة والمتوقف يكف
خوفا عن الوقوع فى الحرام بقى الكلام فى معنى قبل الشرع فالمراد به قبل وصول الشرع اليه سواء
كان فى زمان الفترة او فى وقت اضطرار المكلف وانقطاعه بسبب حبس او مانع او نحو ذلك
ولا ينافى ذلك عدم خلو زمان من الازمنة عن نبى او وصى او حافظ للشريعة على اصولنا ولا ما ورد
ان جميع الاحكام صدر عن الله تعالى وهو مخزون عند اهله لان من المعاين المحسوس ان ذلك
ليس بحيث يمكن وصوله الى كل واحد من المكلفين مع ان بيان الاحكام تدريجى نعم بعد ما ورد
الاحكام الشرعية وظهر لنا حرمة بعض الاشياء الذى لم يدرك عقولنا حرمتها ووجوب بعض
اخر كذلك فلا يجوز الاعتماد على ذلك الاصل حتى يحصل التتبع التام كما فى كل ما لا نص فيه فانه
لا يجوز التمسك باصل البراءة او لا حتى يحصل الظن بعدم المعارض كما سيجى ثم ان القول بان

بان كلما فيه منفعة خالية عن المضرة قبل ورود الشرع مما يستقل بحكمه العقل على القول بالاباحة
والحظر انما يتم لو قلنا بان الدليل على ذلك يفيد القطع كما في قبح الظلم والعدوان وحسن العدل
والاحسان لعدم الدليل على كون غير المقطوع به دليلا للشرع بالخصوص ودعوى قطعيته من حيث
عدم كون التصرف في مال الغير مانعا وان كان يمكن لكن دعوى عدم مضرة ومفسدة اخرى محتملة
فيه بعنوان القطع فيما ينفعنا اليوم اه بعد ثبوت الشرع وبعث النبي صلعم ونصب الاوصياء
من ثمرات هذه المسئلة مشكلة اذ المفروض ان كثيرا مما يشتمل على المنفعة الخالية عن المضرة في
عقولنا قد نهى عنها الشرع وصار ذلك كاشفا عن قبح واقعي ويحتمل فيما لم نقف فيه على نهي ان
يكون مثل ذلك وعدمه مظنون لا مقطوع به فالاعتماد اذا اما باستصحاب الاباحة السابقة
على بعث النبي صلعم وورود الشرع في الجملة او باستصحاب عدم ورود النهي بذلك او بالظن
الحاصل بملاحظة محض انه منفعة خالية عن مضرة لا مؤاخذة فيه وكيف كان فالحكم بالاباحة
في مثل ذلك في امثال زماننا من الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يقال انها مما يستقل بحكمها العقل
بعنوان القطع نعم يمكن ان يقال لما كان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان القطع لانسداد
باب العلم وانحصار المناص في الظن وذلك من جزئياته فمن هذه الجهة يصير من جهة ما يستقل به العقل
ومن ذلك ظهر ان ما يقال ان التكلم في هذا التكلم من الادلة العقلية قليل الجدوى لعدم انفكاك ما
استقل به العقل من الدليل الشرعي عليه كما يلاحظ في قبح الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديعة
وغير ذلك لا وجه له فان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم ولا ريب
ان الدليل المعتد به هو دليل العقل اذ ما يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا ظنا والتمسك
به بدون دليل قاطع لا وجه له وهذا هو الوجه في جعل الظن المستفاد من الاستصحاب وغيره
ايضا من الادلة العقلية وبعد ملاحظة هذا المعنى وادراج المذكورات في افراد ظن المجتهد
فيعاضدها الادلة الشرعية ايضا من الآيات والاخبار في اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما
كما سنشير اليها في مواضعها ان شاء الله نعم هذا ولكن اثبات حجية ظن المجتهد لا دخل له في الادلة الشرعية
التي هي المناط لاستفادة الاحكام الفرعية وهي الموضوع لعلم اصول الفقه والمرجع لاستنباط
مسائل الفقه بل هو يشبه المسائل الكلامية كما سنشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد نعم

نعم يمكن ان يقال ظن المجتهد بالمسائل الفقهية كما قد يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة فقد يحصل
من الادلة العقلية واذا حصل الظن له فيحصل الظن بالضرر في مخالفته فيلزم اتباعه ومن ذلك يظهر
الكلام في الاستصحاب وغيره ايضا فحاصل الكلام في هذا المقام ان الدليل العقلي اما حكم
بعنوان القطع على وجوب الشيء عقلا كرد الوديعة او حرمته كذلك كالظلم او استحبابه كذلك
كالاحسان وهكذا ومن جملتها حكمه بالاباحة في المنافع الخالية عن المضرة قبل ورود الشرع
على القول به او حكمه بعنوان الظن مثل ان العقل يحكم حكما راجحا ببقاء ما كان على ما كان عند
عروض الشك في زواله وبان ما ثبت يدوم الى ان يحصل الرافع فاذا ظن بقاء الحرمة السابقة
والوجوب السابق بسبب حصولهما في الآن السابق فيظن الضرر في مخالفة الحالتين السابقتين ويحكم
بعد ملاحظة ان دفع الضرر المظنون واجب بان متابعة الحالتين السابقتين واجبة فهذا
هو المايز بين الادلة التي تفيد الظن للمجتهد اذ بعضها يفيد الظن من الحالتين من جهة انه كلام الشارع
وبعضها يفيد الظن من جهة حكم العقل ولو كان حكما ظنيا ومن هذا يظهر الكلام في الحكم بالاباحة فيما
لم يبلغنا المنع عنه بعد ظهور الشرع ايضا لحصول الظن ح من جهة العقل فالعقل اما يحكم في الموضوعات
الخاصة صريحا قطعيا كالعدل والظلم مطلقا وشم الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما من
جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا يطاق ويندرج تحته نفي وجوب الوضوء على من فقد الماء على ان والصوم مع
لم يقدر عليه وكذا العمل على مقتضى الحكم النفس الامري فيما لا نص فيه ولم يدرك حكمه العقل
فيحكم العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة اذا لم يثبت الحكم بنص او عقل قاطع وهذا هو الاصل
المعبر عنه بالبراءة الاصلية بل وكذلك حكمه الظاهري كما سنبينه وهو ما تنازع فيه الفريقان
في الاباحة والحظر والتوقف كما سيجيء في اصل البراءة والظاهر ان الحكم ايضا يحكم برفع التكليف فيه
واما من جهة عموم حكمه بان ما ثبت فالمظنون بقاؤه اذا كان ما ثبت ثبوته محققا من عقل او حس
او شرع ثم يجب العمل عليه استنادا الى ان دفع الضرر المظنون واجب وهذا هو ايضا مما ثبت
بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب وكذلك الامر في استصحاب الاباحة فيما يدرك العقل اباحته
فان المظنون ح ارتفاع المنع والوجوب ويثبت الاباحة بمثل ما يثبت فيما لا نص فيه ولم يحكم العقل
فيه بشيء فهذا حاصل الكلام في مباني الادلة العقلية ومعنى انتسابها الى العقل واما مرهنه

الثلثة المذكورة مما ذكروه مثل ان عدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند عدم الدليل على
الاكثر وغيرهما فيرجع اليها كما سيظهر لك في المباحث الاتية انشاء الله تعالى نعم من جملة
الادلة العقلية اصالة البراءة وربما يقال لها اصالة النفي والاصل يطلق في مصطلحهم على معان
كثيرة مرجعها الى الاربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وهو هنا قابل الثلثة منها
الاول استصحاب الحالة السابقة في حال الصغر والجنون او حالة علم فيها عدم اشتغال الذمة
بشيء مثل البراءة عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة في ذلك الزمان
واجراء حكم ذلك الزمان هذه الحالة في الآن الذي شك فيه باشتغال الذمة وهذا الاطلاق
انما يناسب بالنسبة الى ما شك في تحريمه او وجوبه لان اشتغال الذمة لا يكون الا بتكليف و
التكليف منحصر فيهما فالتمسك باصل البراءة بهذا المعنى انما يصح في مقابل دعوى الحرمة او الوجوب
والثاني ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان ووصول البيان
الينا بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل للزوم التكليف بما
لا يطاق لولاه والثالث ان الراجح عند العقل براءة الذمة ان جعلنا الراجح من معاني الاصل اعم من
المتيقن والمظنون ولكن الاصوليين جعلوا كل واحد من المعنيين الاولين اصح براسه دليلا على حدة
واصالة البراءة دليلا ثالثا فالاول هو ما يسمونه استصحاب النفي واستصحاب حال العقل وسيجيء
الكلام فيه والثاني هو الامر المتفق عليه على المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم
فجعل اصل البراءة قسما على حدة مشكل نعم هو نوع خاص من هذا الاصل كما ان الاصل الآخر
المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد الامر بينه وبين الاقل نوع من اصل البراءة وذلك لان
الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة مختص بقسمين منها ويمكن الفرق بنحو
آخر وهو ان يقال ان ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية ونفيها للموضوعات
العامة من حيث انها احكام الشرعية وهي ناظرة الى تعلقها بخصوص ذمة احاد المكلفين و
الحاصل ان نفس البراءة الثابتة لا يمكن ان يصير من الادلة الشرعية بمعنى ان يثبت حكما
شرعيا فيثبت عدم الوجوب وعدم الحرمة من جهتها الى الشيء فيثبت حكم الشيء في المتنازع
هو نفي الحرمة مثلا اما نفيه في الواقع او في ظننا اذ غاية الامر عدم ثبوت حكم الشيء

بالحرمة مثلا اما نفيه فلانه يمكن اثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها لزوم
تكليف ما لا يطاق وهو ما يصح ان يجعل مناط الحكم الشرعي كما مر في البحث الاول ويوافق مقتضى
هذه القاعدة من نفي التحريم او الوجوب مثلا فنفس البراءة لا يقتضي ان يكون ذلك ناشيا من
البراءة بل انما هو من باب توافق الاتفاق وربما قيل ان هكذا عند التحقيق حال استصحاب النفي
بل الاثبات ايضا في موضع طرئت فيه حالة لم يعلم شمول الحكم الاول لها ايضا انهما ليسا امارة
على شيء ولا يثبت بهما حكم بل يحصل منهما اعتقاد لزوم العمل على طبقهما الا ان حكم الشيء الواقعي
هو عدم دفع ما يثبت بهما اقول وفيه نظر اذ غاية الامر ان الاستصحاب لا يدل على عدم الحكم من
الشيء بخلافه لكنه يعلم منه حكمه ببقاء ما كان وهذا ايضا حكم منه في الآن الثاني يثبت اما من جهة
الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول او من جهة الاخبار الصحيحة مع ان مقتضى تلك الاخبار نفي الغير
ايضا فلاحظهما وكيف كان فاصل البراءة بالمعنيين الذين ذكرناهما يمكن جعله موضوعا للمسئلة
التي نحن في صدد بيانها والحق انه بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاه نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك
فيه وهو مختار اكثر العلماء وذهب جماعة الى التوقف ولزوم الاحتياط ثم ان الاستدلال باصل
البراءة اما فيما يستقل العقل بالحكم بالاباحة قبل حصول الشرع كشم الورد واكل الفاكهة اولا والثاني
اما ورد فيه نصان متعارضان او لم يرد فيه نص اصلا فلا باحة في القسم الاول انما يثبت بالعقل
وفائدة التمسك باصل البراءة نفي منع الشيء ما لم يثبت المنع بدليل يقطع العذر اذ قد بينا
فيما سبق ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء مفسدة كامنة لا نعلم الا ببيان الشرع
وان احتمال ذلك لا ينفي فلا بد لمن يدعيه من اثباته فالتمسك باصل البراءة حقيقة انما هو لاجل نفي
ذلك لا لاثبات الاباحة العقلية واما ما لا يستقل العقل بالحكم بالاباحة كالتكفير حال الصلوة مثلا
وعدم وضع الانف على الارض حالة السجود فاصل البراءة ينفي الحرمة في الاول لو لم يثبت النص عليها
والوجوب في الثاني فيبقى الاول والترك في الثاني مسكوتا عنه عند العقل لانهما ليسا كشم الورد الفعل خصم
واكل الفاكهة ولكن يلزمه البقاء على مقتضى البراءة الاصلية وان لم يحكم العقل بالرخصة فيه
او نقول يتم الحكم بالاباحة بالشرع مثل قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كما انه يمكن في
القسم الاول ايضا اثبات الحكم بالاباحة بالشرع بامثال ذلك ايضا وما ذكرنا من الحصر في اثباته

بالعقل انما كان مضافا الى الاصل البرائة لا الى الشرع ومن ذلك يظ حال ما ورد فيه نصان متعارضان
متساقطان وسيجئ الكلام فى تفصيل المقامات ثم ان المح بعد اختياره حجية اصل البرائة فى كتابه الاصول
خصها فى المعتبر بما يعم به البلوى وتوجيهه ان العادة تقضى بانه لو كان حكم من الشرع فيما يعم به
البلوى لنقل الينا فيحصل الظن من عدم الوجدان بعدم الوجود بخلاف غير ما يعم به البلوى وهذا
الكلام انما يناسب زمان الغيبة وما يشبهها كما هو المهم المحتاج اليه لنا لا اول زمان صدور الشرع
وتوجيهه على مذهبنا من صدور جميع الاحكام عن النبى ص وكونها مخزونا عند الائمة ع وانه لم يبق
شئ الا وصدر حكمه عندهم ع ان مراد المح ان فيما يعم به البلوى يحصل الظن بان الحكم الذى صدر فيه
عندهم ع انما هو الاباحة اما بتصريحه ولكنه لكونه غير محتاج اليه لموافقته للاصل لم ينقل واما
بتقريره لما هو مقتضى الاصل بخلاف ما لا يعم به البلوى فانه يحتمل ان يكون حكمه الصادر عنهم مخالفا
للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم توفر الدواعى وانت خبير بانه انما يحسن نكتة وعلة للحكم بالاباحة
الشرعية وعدمه بالخصوص ولكنه لا ينافى ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشرع بالخصوص هو
البرائة للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه وان المعتبر فى البيان هو البيان الواصل الى المكلف
لا مطلق البيان ومقتضى ان التكليف لا يصح الا بعد الوصول البيان لا يتفاوت فيه الامران
وبالجملة الحق والتحقيق جواز التمسك باصل البرائة فيما لم يبلغ الينا فيه نص سواء كان مما يحتمل
الوجوب او الحرمة واقتصر الاخباريون على ما يحتمل الوجوب وغير الحرمة وحكموا بلزوم
التوقف فى غيره ومرادنا بالنص هو الدليل الشرعى وان كان هو العقل القاطع كما مر فى المبحث
الاول وان فرض انفكاكه عن النص الشرعى وحجية اصل البرائة هو مذهب المجتهدين وما ترى
فى الكتب الفقهية مثل كتب الفاضلين وغيرهما من التوقف فى الفتوى فيقولون فيه توقف
او تردد او نحو ذلك فليس قولا بوجوب التوقف منهم او العمل عليه بل مرادهم بيان تعارض
الامارات من الطرفين من حيث بيان الحكم فى المسئلة بالخصوص ولم يترجح عندهم اصل الطرفين
فيظهر من انه محل التوقف عندهم من حيث خصوص المسئلة بالنظر الى الدليل الخاص وان كان
فتويهم وعملهم بعد ذلك الرجوع الى الاصل والتخيير وسنشير بعد ذلك الى ان اخبار التوقف
ايضا تحمل على ذلك اى على التوقف فى الخصوص فالمجتهدون والاخباريون كلاهما متفقون فى الحكم

فى الحكم من حيث الخصوص ثم يختلفون فى حكم الواقعة من حيث انها مجهول الحكم فذهب المجتهدون الى
البرائة الاصلية والاخباريون الى لزوم الاحتياط وكيف كان فالاقوى والاظهر هو العمل
على البرائة الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق قال فى اعتقاداته فى باب الحظر والاباحة
فى الاشياء المطلقة قال اعتقادنا فى ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد فى شئ منها نهى فيظهر منه
انه دين الامامية وعن المح انه قال ان اهل الشرايع كافة لا يخطئون الى من بادر الى تناول شئ
من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شئ من
الماكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه فى كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم
ولو كانت محذورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى وايضا يحكم العقل بعدم
التكليف الا بعد البيان ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تع وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا والمتبادر منه انا لا نعذبهم على ما يفعلون حتى نبلغهم الاحكام ببعث الرسول
وبعد ملاحظة ما سبق فى المبحث الاول يظ ان المراد الافعال التى لا حكم للعقل فيها بالامر
النهى او نقول ان الرسول اعم من الظ والباطن وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هناك
ايجاب وتحريم حتى يبعث رسولا والا فيلزم انفكاك اللازم عن الملزوم والاخبار عن العفو
عن المؤاخذة عن جميع المحرمات وترك الواجبات الى زمان تسليمها الغاء الايجاب والتحريم يستلزم
والعجب من بعض الاعاظم حيث جمع فى كلامه بين الاستدلال بالاية لاصل البرائة ودفع الاشكال
من جهة الاية على الاحكام العقلية الالزامية بجواز العفو عن الله تع ثم ان نفى الايجاب والتحريم
من الشرع يستلزم الرخصة فى الفعل والترك واحتمال ذلك للاحكام الثلثة الباقية لا يضر اذ المراد
من اصل البرائة نفى احد الحكمين سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب والكراهة
او الاباحة بالمعنى الاخص فالمراد ان الاصل براءة الذمة عن الوجوب والحرمة قبل وصول ما يدل
عليهما الينا سواء وصل مطلق الرجحان او المرجوحية ام لا وقوله تع ليهلك من هلك عن بينة
والتقريب فيه يظ مما تقدم وكذا قوله تع لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وامثالها من الايات
الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد البيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق فى فقيه فى جواز
القنوت بالفارسية عن الصادق ع كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى ورواه الشيخ ايضا وفى رواية

ارادنهى ودلالته ظ فان المراد كل شئ مطلق هنا انه غير مقيد بوجوب من الشارع بحيث لايمكن تناوله بدون بحيث
فيجوز تعاطى فعله او تركه حتى يثبت منع وزجر بسبب قيد الشارع وجنسه بنهيه عنه والمراد من
النهى فى حديث الصدوق ره اعم مما تضمنه الواجب من النهى عن الترك وحمل الرواية على استصحاب
اطلاق الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت التقييد او على ما لايحتمل التحريم فانه وفاقى او على ما يعم به
البلوى لحصول الظن فيه كما مر او نحو ذلك من المحامل البعيدة او تاويلات بعيدة لا داعى الى ارتكابها
لضعف معارضاته كما سيظهر لك انشاء الله تعالى وما رواه الصدوق فى التوحيد فى الصحيح عن حريز عن
الصادق ع قال قال رسول الله ص رفع عن امتى تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا
يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر فى الوسوسة فى الخلق
ما لم ينطقوا بشفة ورواه فى اوايل الفقيه ايضا فان رفع المواخذة عما لا يعلمون ظاهر فى الاباحة
الشرعية وما رواه الكلينى ره فى باب حجج الله على خلقه فى الموثق عن ابى الحسن زكريا بن يحيى عنه ع
قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم او وضع المواخذة
وهذا يحتمل محتمل الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب الى غير ذلك من الاخبار
الكثيرة الدالة على عدم التكليف والمواخذة الا بعد العلم مثل قوله ع ايما امرئ ركب امرا بجهالة فليس
عليه شئ وقولهم ع الناس فى سعة مما لا يعلموا ونحوهما وقد يستدل بصحيحة عبد الله بن سنان
رواه فى ئى فى نوادر المعيشة عن الصادق ع كل شئ يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى
تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفى الاستدلال به فيما لا نص فيه وفيما اشتبه حكمه الشرعى اشكال
بل هو الظاهر فيما اشتبه موضوع الحكم وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين فان
جعلناها اعم من العقلى فيشمل مثل التنفس فى الهواء الذى هو مما يضطر اليه الانسان اذ المراد
بالحل فى الرواية هو الرخصة لا حصول الاباحة بالمعنى الاخص والا فيكون للمقسم هو غير
الاضطراريات لعدم انصراف الحلال شرعا اليها وقد ينسبان الى الاعيان توسعا لكونها مشتملة
على علة الحكم المتعلق بها وحكمته وفى الحقيقة المتصف بهما هو الفعل المتعلق بها ثم ان الفعل قد
يتصور يتصف بهما باعتبار المتعلق كحل الخبز وحرمة الميتة وقد يتصف بهما باعتبار الوقت
والحال كالاكل على التخمة وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات ووقت الاحتياج وان كان

وان كان حرام الاكل بالذات فما علم فيه المتعلق او الحال او الوقت وتعين كونه من افراده فلا اشكال
فيه وما جهل فيه المتعلق او الحال او الوقت فهو مورد هذه الرواية وامثالها فالاول مثل ما جهل اكله بالذات
وبالوصف وبالوقت وبالحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير الجلال ونحوه المذكى فى خلاء المعدة ومنه
ما يحرم بسبب خلاف احد المذكورات كلحم الخنزير او الغنم المغصوب او الجلال او غير المذكى او على
التخمة فاذا علم المذكورات فلا اشكال واما لو جهل الحال فمقتضى الرواية كونه حلالا حتى يعلم
انه متصف بواحد من جهات الحرمة فالشك فى كونه على التخمة ام لا مثلا يحل له الاكل وكذا اللحم المشترى
من السوق الذى لا يعلم انه مذكى او ميتة وهذا هو الشبهة فى الموضوع اعنى ما يكون بسبب اشتباه حكمه
الشرعى الشك فى انه داخل فى تحت اى القسمين الذين علم حالهما بالدليل الشرعى فلو ارتفع الجهل
وحصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعى اخر فى معرفة الحكم واما الشبهة فى نفس الحكم
الشرعى فهى ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا لا فى هذا الشئ ولا فى شئ اخر يندرج هذا فيه كشرب
التتن مثلا او من جهة تعارض الدليلين وقد يوجه الرواية بحيث يشمل الشبهة فى نفس الحكم الشرعى ليتم
الاستدلال بها على اصالة البراءة فيما لا نص فيه ويقال ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال
التى تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم
الخاص به من الحل والحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان
التى لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر
هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان
محتملا لان يكون حلالا وان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم الكلى فوقه او تحته بحيث لو علم فرض
العلم باندراجه تحته او تحققه فى ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شئ فيه الحلال والحرام
عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدرى المعين منهما فهو
لك حلال فيقول ان الرواية صادقة على اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى والميتة وعلى شرب
التتن وعلى حلية لحم الحمير ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منهما انه شئ فيه حلال
وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هو اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال
التى يكون بعض انواعها واصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت فى ان الحكم الشرعى المتعلق بها غير معلوم

اقول وفيه نظر اذ هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ فى المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية
ايضا بيانه ان خروج الاعيان التى لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء وذات البارى مثلا انما هو لاجل عدم
امكان الاتصاف بشىء من الحل والحرمة لا من جهة عدم اتصافها بهما معا وعدم قابليتها للاتصاف بها اليهما
وخروج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف الا باحدهما ايضا شرعا وان كان
يمكن اتصافه بهما جميعا لاجل انه فعل مكلف اختيارى وخروج ما تعين حله او حرمته لانه لا يتصف الا باحدهما
فيلزم استعمال قوله عم فيه حلال وحرام فى معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة
اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعى به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشىء والثانى انه ينقسم اليهما ويوجد
النوعان فيه اما فى نفس الامر او عندنا وهذا غير جائز مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد
من قوله عم فهو لك حلال ان مجهوله حلال ولا يتصور الجهالة فى المخرجات حتى يحتاج الى الاخراج مع انه
لا معنى للاخراج واعتبار المفهوم المخالف الا باويل السالبة المنتفية الموضوع وهو غير مفيد فان قلت
ان هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع ايضا قلت نعم ولكن نقول فايدة القيد هنا التنبيه
على ان القابلية لهما واحتمال كل منهما فى نظر المكلف لا يوجب الحرمة وهذا كان نظر الحرمة والحلية فى الموضوع
ما ثبت فى الجملة واذهان المكلفين متوجهة اليهما فيحتاج الى التنبيه لتبادر اذهانهم الى احتمال الحرمة بخلاف
مجهول الحكم اصلا فالتقييد هنا ليس لاجل الاحتراز ولا لاعتبار المفهوم المخالف هذا مع ان ما ذكر فى معنى
الحديث يستلزم استعمال اخر للفظ فى المعنيين اذ قوله عم حتى تعلم الحرام منه بعينه فندعه لا بد ان يكون
المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعلم من الخارج من البينة او غيرها
الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتامل والحاصل ان مع قطع النظر عن كل ذلك ايضا ظاهرة فيما
ذكرنا وهو المعنى المنساق منها الى الاذهان الخالية ويؤيده ما روى عن الصادق عم كل شىء هو لك حلال حتى
تعلم انه حرام بعينه فندعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة
او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امراة تحتك هى اختك او رضيعتك
والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او يقوم به البينة فان التمثيل وان لم يكن مخصصا
للعام ولكن فى شمول العام لنفس العام تامل مع ان قيام البينة ايضا شاهد على ما ذكرنا سيما
بعد التعميم بقوله عم والاشياء كلها على هذا وتخصيص العام الثانى ليس باولى من تخصيص الاول

الاول وايضا المتبادر من العين الشخص الموجود فى الخارج وهو انما يناسب شبهة الموضوع وبالجملة
فالظاهر من الرواية ان كل شىء له نوعان او صنفان حكم الشارع فى احدهما بالحل وفى الاخر بالحرمة بعينه
فهو يعنى مصداقه لك حلال وان لم تعلم بانه فرد من افراد الحلال او من افراد الحرام ويجوز لك
تناوله حتى تعرف الحرام بعينه يعنى ان هذا العين حرام واعلم ان المتبادر الظاهر من ملاحظة المصداق
والمفهوم والكلى والفرد فى العرف والعادة هو الكلى القريب المعهود اطلاقه على الفرد فى
اصطلاح التخاطب لا كل ما يمكن فرضه من الاجناس البعيدة والافراد الفرضية وكذا المعتبر
فى الكلى ما لوحظ فى عنوان الحكم من الصفات الممكنة له فعلى هذا لو حصل الشك فى حرمة الميتة
فنقول ان الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقال انه حلال حتى تعرف الحرام بعينه وان
امكن ان يقال الميتة من حيث انه ماكولة والماكول منه حرام وحلال فهى حلال حتى تعرف انه
حرام اذ الماكول ليس عنوانا للحكم الشرعى فى مصطلحات الشرع وكلماته بل هو اما اللحم او المذكى
منه وكلامنا ليس على عنوان اللحم كما هو العنوان فى اللحم المشترى من السوق حتى يقال ان من اللحم ما هو
حلال وما هو حرام وكذا الكلام ليس فى اكل الطيب والخبيث حتى يقال انه حلال حتى تعرف انه من
ايهما وكذا مثال لحم الحمير من حيث انه لحم الحمير فان لحم الدواب ليس عنوانا للحكم حتى يجعل له فردان
او افراد وكلامنا فى معرفة لحم الحمير من حيث انه لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قوله عم فهو لك حلال
يعنى المصداق الاولى المعهود المتعارف من عنوان الكلى الصادق عليه وامثلته بما مثله الصادق عم
فى الرواية واضحة ومما ذكرنا يظهر الكلام فى التتن والصوت المشتبه بالغناء فان الكلى المقصود
فى التتن ان جعل نفس المشروب المنقسم بالطيب والخبيث فصدق الشرب عليه اولا ثم وحرمته
مطلق استعمال الخبيث ايضا ثم فلم يتردد وهذا الكلى بين كليين فبقى ابدا راجعا تحت الجهالة بنفس
الحكم الشرعى ومقتضى الادلة السابقة حله واما الغناء فانه وان امكن اثبات عنوانين للصوت
الغناء وغير الغناء ولكن الاظهر فيه ايضا جهالة الحكم كما لا يخفى ثم مما ذكرنا ظهر لك ان الاصل فى شبهة
الموضوع ايضا البراءة والظاهر انه لا خلاف فيه حتى من الاخباريين ووجه نظرهم ما مر
بوجوب التوقف ايضا بالايات والاخبار اما الايات فمثل قوله تعم ولا تقف ما ليس لك به
علم وولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وامثالها واما الاخبار فمثل ما رواه الكلينى فى الموثق

عن سماعة بن مهران عن ابى الحسن موسى عم قال فى جلتها ومالكم والقياس انما هلك من قبلكم بالقياس من هلاء
ثم قال اذا جائكم مما تعلمون فقولوا به وان جائكم مما لا تعلمون فيها واهوى بيده الى فيه وفى الحسن
عن هشام بن سالم قال قلت لابى عبد الله عم ما حق الله تعالى على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون
ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وفى الموثق عن ابن بكير عن حمزة
بن طيار انه قال عرض على ابى عبد الله عم بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت
ثم قال ابو عبد الله عم لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة
الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذه اوضحها دلالة واستدلوا ايضا
بحديث التثليث المشهور بين الاصحاب الخاصة والعامة فالعمدة فيها رواه فى فى عن عمر بن حنظلة قال
قال رسول الله صلعم حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات
ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان من الاشياء ما يجوز
فعله لقيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لعدم بلوغ دليله
الينا او للاحتمال والاشتباه فى الدليل فمن ترك الشبهات يعنى جميعها نجى من المحرمات اى مما هو حرام
فى الواقع ومن اخذ بها اى بجميعها ارتكب المحرمات الموجودة فيها جزما لاخبار المعصوم او للعلم
العادى بذلك والمراد بجاز المشارفة اذ لم يحل الشبهات على العموم وبغيره من الاخبار الدالة على
التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة الاولى القول بموجبها اذ نحن ايضا نكف عن حكم ما لم لا نعلم حكمه
بالخصوص والذى نحكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص لا
من حيث هو بالخصوص فنحن لا نحكم فيما لا نص فيه الا بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو
اصالة البراءة فان قلت اخبار التوقف مطلقة ولا وجه لتقييدها بما ذكرت بل مقتضى التوقف
عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت الامر نتبع تلك الاخبار يظهر لنا ان
مرادهم عم من ذلك المنع عن العمل بالقياس ولا نطيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت
فراجع الى مظانها من كتاب فى وغيره واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب الوسايل الشيعة فى
ابواب القضاء ولا ريب ان القياس انما يثبت حكم الجزئيات لا الكليات وثانيا ان المعارضات

المعارضات مما دل على اصل البراءة اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل والعمل
بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفى العسر والحرج والضرر فهى اولى بالتقييد والتاويل
فحاصل البحث انكم تقولون ان حكم المشتبه وما لا يعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار
ونحن نقول هو اصالة البراءة لتلك الاخبار والادلة وادلتنا اقوى فنطرح ادلتكم او نقول قد تقرر
الامر تساوى الطرفين فنرجع الى ما تعارض فيه النصان وسيجئ ان المختار فيه التخيير فنرجع الى
اصالة البراءة ايضا وثالثا ان دلالة تلك الاخبار على الوجوب ممنوعة بل الظ من كلها او من
ملاحظة مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن لا نمنعه بل نقول باستحباب الاحتياط والترك
فيما يحتمل الحرمة والتوقف فى العمل والفتوى والعمل على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على
من لاحظها ادنى ملاحظة فانها مذكورة فى سياق الوعظ والتزهيد والترغيب فى الزهد والورع مما هى
ان يصير موجبا للدخول فى الحرام لا النهى والزجر الصريح فى الحرمة وايضا ان بما ذكرنا يحصل الجمع بين
الادلة جمعا قريبا لا يشمئز منه الافهام المستقيمة بخلاف ما لو حمل على ظواهر ما ذكر ثم فان
حمل اخبار اصل البراءة على خلاف ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحتمل الوجوب
لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يمكن جريانه فى بعضها مثل قوله عم ايما امرء ركب امرا بجهالة حيث
ورد فى لبس المخيط فى الاحرام وحكاية التزويج فى العدة المذكورة لما فى صحيحة عبد الرحمن بن
الحجاج الاتية فى حكم الاحتياط وكذا حملها على التقية لاختلاف العامة فى المسئلة ورابعا نقول
ان ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة كما يستفاد من بعضها او الى اصحابهم وكتب اخبارهم ونحن نقول
ان من شرايط العمل باصل البراءة الفحص والبحث عن الدليل لا مطلقا كما سيجئ وسادسا يمكن ان
يق ان ذلك حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع بما صدر عنهم فى حكمه من الاباحة واما حديث التثليث
فالجواب عنه اما اولا فانه لا يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع فى
الحرام واذا وقع فى الحرام الواقعى فهو يهلكه بالخاصية كالسم المجهول وان من ارتكب جميع
الشبهات فلا ينفك عن فعل الحرام وعلى فرض استلزام ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة اذا استوعب
جميع الشبهات وهو غير محل النزاع فى مطلق الشبهة وكل ما صدق عليه لا جميعها ولا يفيد بل النزاع ص
ذلك ازيد من الكراهة كالنهى عن الصرف لخوف الوقوع فى الربا وعن بيع الاكفان لخوف الوقوع

فى جملة سوق الناس وامثال ذلك والحاصل ان مطلب المستدل لاثبات المؤاخذة والعقاب الاخروى فى
ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه واما ثانيا فنقول انه ما لا نص فيه ليس شبهة للادلة المتقدمة غاية
الامر انه يحتمل ان شبهته من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم وانه من جملة ما لا يعلم حكمه فحكمه الواضح
المبين هو الحلية سيما فيما هو فيه منفعة خالصة ولا يدرك العقل فيها مضرة ولو فرض فيها مضرة كامنة
لا نعلمها فارتكابها من جهة الاعتماد على رخصة الش لعله ترياق لهذا السم الكامن فيه فلا مانع من القول
باستحباب الاجتناب عما لا نص فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص وكذا الكلام فى شبهة الموضوع وفيما
تعارض فيه النصان فلكل حيثيتان يستحب الاجتناب عنها من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابها من جهة
عموم الادلة فيما لا يعلم واما ثالثا فالعمل على هذا الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه ايض والقول
بان اكل الفاكهة الغير المنصوصة حرام لهذا الحديث واكل مال العاشر الذى معيشته من العشور حلال
اذا احتمل وجوه الحلال فيه غريب بل هذه الرواية فى موضوع الحكم الشرعى اظهر من غيره وحمل ما مر من
الادلة المبيحة لما لا نص فيه على شبهة موضوع الحكم وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى فلم ترد هذه الرواية
نقضا علينا ترد عليهم ايض واما رابعا فعلى فرض دلالتها على الحرمة نحملها على الاستحباب كما هو ظ سيما
ايض لكون ما ذكرنا من الادلة اقوى من جهات شتى كما مر فان قلت ان مقبولة عمر بن حنظلة التى ذكر فيها
هذا الحديث ذكر الصادق عم فيها اولا من جملة وجوه التراجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللا
بانه المجمع عليه والمجمع عليه لا ريب فيه وبان الشاذ النادر من الامر المشكل الذى لا يجوز القول به
ويجب رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك الشبهة قلت استدلال الامام عم بكلامه صلعم فى هذا
المقام ابداء للحكمة ووجه المنع من اتباع الامر المشكل فانه وجه منع رسول الله صلعم عن الشبهة انما
كان هو الوقوع فى الحرام فاذا كان الوقوع فى الحرام مع الجهالة منشاء للمنع فمع معلومية الحق
المجمع عليه وثبوت الحجية فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروها فيكون هذا حراما وان يوجه
المقام بذلك فلا بد ان نقول بعدم وجوب العمل بالمرجحات المذكورة فى هذه المقبولة وان العمل
عليها يكون مستحبا وانتم لا تقولون به وان جعلتم المراد من الشبهات فى قوله صلعم نظير الشاذ النادر
فيما نحن فيه نحن ايض نقول بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما تكافأ الاحتمالان والامارتان
بالنسبة الى الشرع وما استدل عليه الصادق عم ليس كذلك واما خامسا فلان الظ من بعض الروايات

الروايات انه لا عقاب على الشبهات منها ما رواه على بن محمد الخزاز فى كفاية النصوص على ما نقل عنه بسنده
عن الحسن عم انه قال فى جملة حديث ان فى حلالها اى الدنيا حسابا وفى حرامها عقابا وفى الشبهات
عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة ان كان حلالا لكنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم تكن
اخذت من الميتة وان كان العتاب فالعتاب يسير هذا هو الكلام فيما لا نص فيه واما الكلام فيما تعارض
فيه النصان فالمختار فيه ايض اصالة البراءة عن تعيين احدهما والتخيير فى العمل بايهما اراد وسيجئ
الكلام فيه فى باب التراجيح واما الشبهة فى موضوع الحكم فقد عرفت حالها ايض فى الجملة فنقول هنا
الظ انه لا خلاف فى اصالة البراءة فيها فالاخباريون ايض وافقوا الاصوليين فى ذلك وحملوا
الادلة الدالة على اصل البراءة التى ذكرناها فيما لا نص فيه على شبهة الموضوع واخبار التثليث
وما دل على التوقف على شبهة نفس الحكم وجعلوا ما لا نص فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه كيف
كان فالظ انه لا اشكال فى ان الاصل فى شبهة الموضوع الاباحة ولكن يستحب اجتنابها ويظهر من الاخبار
دخولها فى الحلال البين مقتضى حديث التثليث وقد اشرنا الى ان ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا
نص فيه غريب ثم ان الادلة على هذا المطلب فى غاية الكثرة من العموم المتقدمة فيما لا نص فيه ومنها صحيحة عبد الله
بن سنان المتقدمة وغيرها من الاخبار المشتملة الدالة على ان كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى
تعرف الحرام بعينه وسيجئ بعضها ايض ثم ان الاشتباه فى الموضوع يتصور على وجوه احدها جهل الاتصاف
الموضوع بالحرمة مثل احتمال طريان الغصب على ما حازه مسلم من المباحات كالحطب والحشيش بل تساوى
احتماله مع احتمال عدمه والثانى ان يختلط الحرام والحلال اختلاط مزج وبشرط لا يتمايزان عادة كا
ختلاط حبوب الحنطة واجزاء السمن والدبس والثالث ان يحصل العلم بذلك بان هذا الموضوع
واحد من الامور التى بعضها حرام يقينا ولا نعلم انه هو او غيره وهو على قسمين الاول ان الامور
المردد فيها محصورة معدودة يمكن الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة والثانى ان يكون مرددا بين امور
غير محصورة عادة بمعنى تعسر الاحاطة او تعذرها ولا خلاف فى حرمة القسم الثانى كما انه لا خلاف
فى حلية غير القسم الاول من القسم الثالث واما هو فاختلفوا فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى
وجوب اجتنابه فقالوا يجب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدل عليه بان الحكم بحلية
المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس جزما كالانائين المشتبهين

والثوبين كذلك والدرهمين اللذين احدهما غصب وان حكمنا بان احدهما نجس او حرام فهو تشريع بلا مرجح شرعي وبان الحرمة والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والفرق بين المحصور وغيره ان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام او النجس بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم فيه عادة لمكلف واحد باستعمال المحظور وحصوله لجميع المكلفين غير مضر لان كل مكلف مكلف بعلم نفسه واذ ليس فليس وذلك كواجدي المني في الثوب المشترك وبان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لم يعلم حكمه حتى تشملها ادلة الاصل لان حرمة احدهما او نجاسته يقينية يجب امتثالها يقينا لعموم اطيعوا الله وغيره اقول الاقوى فيه ايضا اصالة البراءة بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام ونحن لا نحكم بحلية المجموع ابدا حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعي اليقيني ولا نحكم بحلية احدهما بعينه او حرمته ليلزم التحكم بل نقول بحلية الاستعمال ما لم يتحقق استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزما لا بمعنى الحكم بانه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير في الاستعمال اي منهما اراد من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول بوجوب ابقاء ما هو مساو للحرام الواقعي او ازيد منه فان قلت اذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعي فلم لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرتبة من الاستعمالات والذي يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة قلت اولا نقول به اذ لا دليل عقلا او شرعا يدل على الحرمة والعقاب ولا اجماع على بطلانه والقائل به موجود كما سنشير اليه وثانيا نقول كما ان ارتكاب الحرام الواقعي المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضا حرام وتحريمه من هذه الجهة فارتكاب الفرد الاخير الذي يوجب الحكم بالعلم بارتكاب الحرام الواقعي مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين نعم يثبت اشتغال الذمة بحق الغير وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب عليهما اثارهما وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فليتامل وكيف كان فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلة المتقدمة واما التمسك بان الاجتناب عن الحرام او النجس واجب ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته ونجاسة ما لم يعلم نجاسته بيان ذلك ان اتصاف الاعيان بالحل والحرمة والنجاسة والطهارة

والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف وان كان الحكمة الباعثة للحكم كامنة في تلك الاعيان فالاعيان وان اتصفت بذاتها من جهة تلك الحكمة بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد بالعلم والجهل ولكن اتصافها من جهة ملاحظة اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم هذا مع انه يرد على ذلك النقض بغير المحصورة فان الحرام والنجس فيها ايضا يقيني والتمسك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحل والطهارة بمعنى ترتب جميع اثارهما سيما بحيث يصير قاعدة كلية مبنية للحكم مطردا الا ان مقتضى ذلك الحكم بطهارة صحراء وسيع الفضاء الذي تنجس بعضه ولم يعلم محلها لمن يزاولها بالرطوبة ويحتاج الى مزاولتها ولا من حرج على من لا يزاولها ولا يحتاج اليها في الاجتناب عنها وليس لطهر عضو منه اذا اتفق مباشرته عسرا وحرجا كما لا يخفى وقد يكون اجتناب الثوبين الذين احدهما نجس حرجا عظيما كما لو احتاج الى لبس احدهما في السفر في ايام الشتاء ووقوع المطر فان كان لزوم العسر والحرج موجب الحكم بالطهارة فاحكم هنا بالطهارة وكذا الكلام في الاضطرار الى اكل الميتة وشرب الماء النجس فان الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة واما ما قد يتمسك بذلك في مثل طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة فذلك تاسيس للحكم ودفع لا دفع للحكم ثابت وبينهما فرق واضح مع ان الاجماع واصل الطهارة الثابتة بالاخبار والادلة موجودان والخاص انما يعارض العام لو قاوم فالاخبار الواردة في الحديد لا يقاوم تلك الادلة التي احدها نفي الحرج والعسر والحاصل ان التمسك بالعسر والحرج حيث استقل بالدلالة ايضا يوجب دوران الحكم مدار لزومها سيما والاضطرار الى الحرام غايته عدم العقاب على الاكل مثلا اذ لا يوجب ذلك رفع جميع اثاره فاذا اضطر الى سرقة مال الغير لرفع الجوع المهلك فعدم العقاب على الاكل كما لا يستلزم عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادرا عليه واما الفرق بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره ففيه ان امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها جميعا وما ذكره من حكم واجدي المني في الثوب المشترك يجري في المحصور

اذا ارتكب كل من المكلفين بعض افراده واما ان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا نعلم
الا اخره فيعلم جوابه مما مر لان كون حرمة احدها يقينية او نجاسته يقينية بمعنى اتصافه
في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة او النجاسة لا يوجب اليقين باتصافه بالحرمة او
النجاسة مضافا الى فعل المكلف فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب عنه من باب
المقدمة مع ان الاخبار المستفيضة وردت في حلية الشراء من العامل والسارق مثل صحيحة ابي
عبيدة عن الباقر عم قال سئلته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة
وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل
والغنم الا مثل الحنطة وغير ذلك لا باس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة معوية بن وهب
قال قلت لابي عبد الله عم اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه
وصحيحة ابي بصير قال سئلت احدهما عم عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون قد اختلط
معه غيره فاما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا باس بذلك
وموثقة اسحق بن عمار ورواية محمد ابن ابي حمزة ورواية عبد الرحمن ابن ابي عبد الله
وغيرها ولا حاجة الى ذكرها ويدل عليه ايضا ما ورد من حلية ما يختلط بالحرام باخراج الخمس
وهذا كله موافق للاصل الذي قررنا والاخبار العامة الدالة على عدم المواخذة بدون
العلم والمفيدة للاطلاق والرخصة حتى يرد فيه نهي وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال
وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه والقول بان قاعدة الشبهة المحصورة ووجوب
الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة للواجب اصل وخروج جوايز الظالم والشراء من العامل
والسارق بسبب تلك الاخبار ليس باولى من ان يقال قاعدة اصل البراءة الثابتة بالادلة
العقلية والنقلية يقتضي الحل خرجنا عن مقتضاها في الانائين المشتبهين والوطي في
الشبهة المشتبهة بالاجنبية ان كان اجماعيا وهو غير معلوم والقصاص في المشتبه
بمحترم الدم ونحوها بالدليل ونحو بقي الباقي تحت الاصل مع انك قد عرفت بطلان
كونه مقدمة للواجب بمنع الوجوب ثم ان هنا قولا آخر وهو ان الحلال المشتبه بالحرام
يجب التخلص عنه بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار مثل

مثل ما رواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد بن الرضا
عن اخيه علي بن الحسن الثالث عم حيث سئله يحيى بن اكثم عن مسائل فسئل عنها اخاه عم
فاجابه فكان من جملة تلك المسائل انه سئله عن رجل اتى الى قطيع غنم فراى الراعي ينزو
على شاة منها فلما نظر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف يذبح وهل يجوز اكلها ام لا
فاجاب عم ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع
على احد النصفين فقد نجى النصف الاخر ثم يفرق النصف الاخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان
فيقرع بينهما فايهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى ساير الغنم والجواب عن العمومات
في القرعة انه لا اشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت من الادلة وعن هذه الرواية بحملها على الاستحباب
خصوص صح
لعدم مقاومتها للعمومات والخصوصيات المتقدمة او يعمل بها بالخصوص في هذا لا يعمل
بالاجتناب في الانائين المشتبهين بالدليل الخاص به وقال العلامة المجلسي طاب ثراه في
الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص
عنه بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة ان كل شيء
مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاحتراز من الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه
اجمع الا الاخير فان عند التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطي بالحرام وامثالهما وقيل يحل
له الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف
الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب والعمل به في خصوص
تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في ساير المواد والاحوط اجتناب الجميع في المحصور ولتفصيل
الكلام فيه مقام آخر انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان بعضهم استند سندا الى الاخباريين
اتوا الا اربعة فيما لا نص فيه وقال بالتوقف وهو المشهور والحرمة ظاهرا او الحرمة واقعا ووجوب
الاحتياط وصرح بعضهم بان هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما
اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين اقول ولعل القائل بالحرمة ظاهرا
نظر الى افادة الاخبار الدالة على ترك الشبهات واخبار التثليث على حكم الشبهة على الظاهر وان كان
حلالا في الواقع بتقريب انها حكم الواقعة من حيث انها مجهولة لا من حيث هي والقائل بها واقعا

نظر الى تمام الحكم فانه يفيد الحرمة مع انه لا يخفى ضعفهما بعد ما مر واما التوقف والاحتياط
فلم يحقق الفرق لله بينهما بين مواردهما وقال بعض المتاخرين ان التوقف عبارة عن ترك
الامر المحتمل للحرمة وحكم اخر من الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل
للوجوب وحكم اخر ما عدا التحريم كما هو ظم موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف
هو الاحتياط فقد سهى وغفل اقول المراد بالتوقف السكوت عن الفتوى في الواقعة
الخاصة وعدم الاذعان بالمطلوبية والمبغوضية والحاصل الاذعان بالجهل ثم بعد ذلك
فاما يحكم باصالة البراءة والرخصة او يحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف لا ينفك عن احد
القولين اما عن قول المجتهدين فبان يحملها على التوقف عن الحكم للواقعة من حيث الخصوص
كما اشرنا سابقا اليه وذكرنا ان ظم اخبار التوقف ايضا المنع عن العمل بالقياس والغرض
بيان المنع عن التكليف في تحصيل الحكم الخاص بالواقعة من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي
الحكم باصالة البراءة من جهة انها مجهولة الحكم بالعموم لما مر من الادلة للمختار واما عن قول
الاخباريين فبان نحملها على ذلك ونقول ان الحكم العام من حيث الجهالة هو الاحتياط اذ لا نات لك
والمراد بالاحتياط هو الاخذ بما لا يحتمل الضرر وما كان اقل ضررا سواء كان فعلا او تركا كما هو
المتبادر منه في العرف والشرع بل هو الظم من اهل اللغة وتخصيصها بما احتمل الوجوب وغيره
لا وجه له فالظم ان كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص والحكم بالبراءة الاصلية
عموما وان القائل بوجوب التوقف يوجب الاحتياط ويشهد بما ذكرنا ان الفاضل المحدث الحر
العاملي قال في الوسائل في باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والعمل به في كل مسئلة والفتوى
نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم عم ثم ذكر في باب اخبار التوقف والاحتياط في الباب المتقدم مواضع
دلالة على ما قلنا فح نقول المجتهدون والموجبون للاحتياط كلاهما متوقفون عن الحكم
الخاص بالواقعة ومتنازعهم في ان الحكم العام ح هل هو البراءة الاصلية او الاحتياط واما ما
يتوهم ان المراد بالتوقف التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط في العمل
فهو غلط لان من اوجب الاحتياط يفتي بوجوب الاحتياط والاخذ بما لا يحتمل الضرر او
يكون اقل ضررا لا بان الحكم الخاص للواقعة هو هذا والحاصل ان جعل التوقف والاحتياط قولين

قولين في المسئلة لا يرجع الى محصل فظهر ان ما ذكرنا من الايات والاخبار الدالة على التوقف
بيان لحجة مطلب المجتهدين وهو التوقف عن الحكم الخاص او هو مع الحكم باصالة البراءة واما
ادلتهم على وجوب الاحتياط فها انا اذكر الاحتياط ويعلم ادلتهم في تضاعيفه فاقول
قال المحقق في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال اخرون مع
اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ
الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا
الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلثة احتج القائلون بالاحتياط بقوله عم دع ما يريبك
الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببرائتها الا بيقين و
لا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله
في مسائل الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة
لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية
مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان
العمل بالاصل اولى وح لا نم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق
عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يق قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا
فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة
بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى اقول قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب
الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة الموضوع للعقل والنقل وستعرف فيما تعارض فيه النصان
في محله فالقول بوجوب الاحتياط مطلقا لا يحتاج ضعفه الى البيان ولعل القول به مختص
بالاخباريين واما ما يظهر من بعض المجتهدين العمل به عليه وجوبا كالسيد ره وغيره فهو
في غير ما لا نص فيه بل هو ما يثبت اشتغال الذمة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ حظ مطاويها
فلاحظ الانتصار والمسائل الناصرية وساير كلمات من ذهب الى هذه الطريقة كالشهيد ره
في كثير من كلماته واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان المعنى المراد من اشتغال
الذمة فاقول لا ريب ان الاقوى بل المتعين ان مع اشتغال الذمة بشيء لا بد من حصول اليقين

برفعه او الظن القائم مقامه للاستصحاب وقولهم عم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله والمراد
بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم كك والرافع والمزيل ايضا لابد ان يكون كك وفي غيره
لم يثبت فاذا علمنا التكليف بالصلوة في الجملة فلا يثبت اشتغال ذمتنا الا بما ظهر لنا انه صلوة
اما بالعلم او الظن الاجتهادي بانه هو الصلوة ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة
في نفس الامر خاصة فان الالفاظ وان كانت اسامي للامور النفس الامرية ولكن التكليف
لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب الينا حتى نتبع ظم اللفظ بعد تسليم
ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك بسبب الاجماع الا بما امكننا معرفته علما او ظنا لاستحالة
التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج في اكثرها مع انا قد اشرنا في مباحث الاخبار المنع
الى ان طريق مكالمة الشارع هو طريق العرف فانهم يكتفون بظم افهام المكلفين فلا يجب على الشارع
ان يتفحص عن المخاطب ايضا هل فهم المراد الواقع النفس الامري او شيئا آخر فانه
مما لا يمكن غالبا بل يؤدي الى الشارع اذ فائدة الكلام في تفهيمه ايضا بما يكون فيه ذلك
المحذور مع انهم عم كثيرا ما راوا من المخاطبين عدم غفلتهم واشتباههم فيما هو مرادهم
فقالوا اين تذهبون اني قلت كذا ومع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور فهم المراد والظن
به ايضا فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا انه تكليفهم بما بينوه لهم
واعلموهم انه هو الصلوة مثل قوله صم صلوا كما رايتموني اصلي او امكنهم معرفة انه
هو الصلوة ولم يظم ان الخطابات المتوجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم
المخاطبين بما في نفس الامر حتى يق انا ايضا مشتركون معهم في ذلك للاجماع على الاشتراك
ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لم يعلم مدخليته في العبادة يحصل في جانب العدم
لاصل العدم واصل البراءة وعدم العلم بغيره ولا الظن به فاذا رايت الادلة متعارضة
في وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل لنا مرجح فالظن الاجتهادي يفيد التخيير عقلا
ونقلا ولم يثبت علينا في تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة بها الا متابعة الظن
الاجتهادي وهو في عدم الوجوب ح واما فيما لم يتعارض فيه نص الا لعدم بلوغ نص
فيه الينا كما شك في مدخلية شيء في الصلوة وعدمها مثل بعض الحركات والافعال

والافعال القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصلوة وشك في مدخلية تركها فيها
فنقول ايضا الاصل عدم مدخلية ذلك في العبادة والاصل براءة الذمة عن التكليف
به فيها اذ لم يثبت من ادلة وجوب الصلوة الا هذا المقدار من الاجزاء والشرائط فان
تكليفنا ليس الا تحصيل الظن بتلك الماهية ولم يثبت اشتغال ذمتنا بتحصيل ازيد من ذلك
فالقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في اول الامر كلام ضعيف و
خيال ركيك لا يذهب اليه الافهام المستقيمة كما حققناه سابقا في مباحث الاخبار و
كلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي حجة واشكالنا في وجوب الاحتياط
وعدمه فيما لم يحصل ظن من جهة الادلة غير الاصل مع ان تحصيل اليقين في الصلوة من جهة
قراءة السورة لا يجدي في صيرورة الصلوة هي الصلوة النفس الامرية لاشتمال الصلوة
على مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل القطع في جميعها كما اشرنا اليه ثمة وما بعضه قطعي فليس جميعه
بقطعي فالقول بان اشتغال الذمة بماهية العبادات يوجب وجوب الاحتياط في اجزائها
المشكوكة من غير نص ضعيف جدا فضلا عما شك فيه من جهة تعارض النصوص نعم القول
بان اشتغال الذمة يقينا يوجب تحصيل القطع بالبراءة يصح فيما لو شك في حصول الماهية
الثابتة بالدليل المفروغ عنها في الخارج بسبب الشك في حصول بعض اجزائها وهو معنى
الاستصحاب ومقتضى قولهم عم لا تنقض اليقين بالشك ابدا وهذا مثل ما لو شك في
حصول فعل الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض اجزائها ما لم يدخل في آخر الى غير ذلك
مما لا يحصى واما ما ذكره الخ من مثال الولوغ فالمفصل يقول ان الذمة مشغولة بوجوب
تطهير الاناء ولا يحصل اليقين الا بالسبع وفيه انه لم يثبت اشتغال الذمة في التطهير الا
باحد الامرين او باقلهما لانه هو المتيقن الثبوت والمجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا على متطهريته
فالتطهير تكليف مغاير لوجوب الاجتناب عن الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان
فاذا لم يترجح احدهما على الاخر فنقول مقتضى الادلة التخيير وهو مقتضى اصل البراءة واما
استصحاب وجوب الاجتناب فهو امر اخر وهو ايضا مستصحب يمكن ان يكون مؤيدا لاحدى
الامارتين وهو امارة السبع وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمة بالتطهير المقتضي

لايجاب السبع فان التطهير تكليف جديد وورد فيه امارتان مستقلتان وحكم التعارض
فيهما التخيير وجواز اختيار الاقل فح نقول الاصل برائة الذمة عن وجوب التطهير الا بما تيقن
اشتغالها به وهو الغسل مرة والاخر منفي بالاصل وان كان استصحاب النجاسة يؤيد
العمل بالسبع وهذا هو مراد المح لا ان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عنه الذي هو معنى
النجاسة يقتضي ان يكون المطهر هو السبع لاغير فانه لا يقتضي الا وجوب حصول ما يرفع
النجاسة في نفس الامر فلما امكن تحصيل العلم بالرافع بالظن الاجتهادي فمقتضى الظن الاجتهادي
هو الاكتفاء بالواحد كما اقتضى التخيير فلا منافاة بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة
والعمل على كون الرافع هو الغسلة الواحدة لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم في
اليقين الرافع لليقين فنقول ح الاستصحاب وقولهم عم لا ينقض اليقين الا بيقين
اخر يقتضي ان النجاسة في الاناء المذكورة ثابتة حتى يحصل في الخارج ما ثبت رافعيته
لمن في نفس الامر لا انها ثابتة حتى يثبت رافعية ما هو ثابت في نفس الامر سلمنا لكن نقول
قد ثبت رافعيته بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء بالاقل وبسبب
اختلاف الاستصحاب في الموارد من جهة المطابقة لاصل البرائة وعدمها ربما يتوهم ان
الاستصحاب قد يكون مؤسسا لاثبات حكم شرعي كما ترى ان استصحاب الطهارة يدل على ان
المذي ليس بناقض للوضوء فاثبت الاستصحاب هذا الحكم اعني عدم الناقضية لهذا الموضوع
اعني المذي وكذا فيما نحن فيه توهم ان استصحاب النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب هو الذي
اوجب السبع وهذا غفلة اذ المقتضي للحكم بعدم الناقضية هو اصل البرائة والتخيير بين الامارتين
فان الامارتين في المذي قد تعارضتا في انه ناقض للوضوء ام لا واصالة البرائة وعدم ثبوت
التكليف بالطهارة الجديدة وعدم ترجح احدى الامارتين على الاخرى المقتضي للتخيير اثبت
هذا الحكم والمتوهم قد توهم ان المثبت له هو استصحاب الطهارة وهو كما ترى فانه
انما يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت رافعية الواقعي فاذا فرضنا موضع هذا المثال الان
الوضوء التجديدي اذا ظهر مسبوقيته بالحدث فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض
الامارتان فيه فمقتضى التخيير والاصل هو كونه رافعا وان كان مقتضى استصحاب الحدث

الحدث هو العدم ففيما نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة الا با
لسبع ولكن استصحاب برائة الذمة عن التكليف بالسبع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير
اثبت الاكتفاء بالاقل ولعله الى ما ذكرنا ينظر كلام العضدي كما فسره التفتازاني قال
في الاستصحاب واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي قال التفتازاني كانه يشير
الى ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة
في الرفع لا في الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات
الملك له في مال مورثه اقول والوجه في ذلك ان اصالة عدم انتقال المال الى المفقود
ينافي ما يقتضيه استصحاب البقاء فيحتاج في اثبات الانتقال الى المفقود الى دليل
فحاصل المح انه لا يمكن التمسك في اثبات السبع باشتغال الذمة بالتطهير لانه لم يثبت
الا باحد الامرين او بالاقل خاصة نعم يمكن ان يتمسك بما هو موافق لترجيح السبع من جهة
الاستصحاب وانت خبير بان الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد عرفت
ان الدليل وهو التخيير بين الامارتين موجود ومقتضاه الاكتفاء بالاقل وان شئت
قل هناك تعارض اصلان ولا مرجح لاحدهما او الترجيح للمتاخر فعلم بما حققناه انه لا
نزاع في وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة والنزاع انما هو في موضع الاشتغال
وعدم الاشتغال فالنزاع لفظي نعم لو كان ههنا كلام اخر وهو ما ذكره المح العلامة
الخوانساري رحمه الله في شرح الدروس بعد ما اختار هو ايضا ما اخترناه من جواز التمسك
بالاصل وعدم وجوب الاحتياط في ماهية العبادات ايضا قال في مسئلة استعمال الماء
المشتبه بالنجس في رد الاستدلال على عدم جواز التوضؤ به بان اشتغال الذمة متيقن
ولا يزول بالصلوة مع ان اليقين بوجوب الصلوة يقتضي الاتيان باجزائها وشرايطها
التي يثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء وبعدم
التطهير بالمياه النجسة المتيقنة او المظنونة على وجه وهذا ليس منها سلمنا ثبوت اشتراطها
بالمياه الطاهرة لكن نقول انه طاهر بالوجه الذي قررناه نعم لو حصل يقين بالتكليف
بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين الامور فلا يبعد القول بوجوب

تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبرائة وكذا لو قال الامران الامر الفلانى مشروط بكذا
ولم يعلم او يظن المراد من كذا فعلى هذا ايضا الظم وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا
حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله انتهى ما اوردناه وصرح بعدم وجوب الاحتياط فى اجزاء
العبادة وشرايطها فى مواضع كثيرة اخرايضا ويمكن ان يكون مراده بما استثناه بقوله
نعم اه مثل الامر بقضاء الفايتة المنسية المرددة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة
بعدم التكفير المختلف فى تفسيره بانه وضع الكف اليمنى على اليسرى او بالعكس او غير ذلك
مثل من اشتبه عليه الامر فى وجوب القصر فى الصلوة او الاتمام او الظهر والجمعة واقول
وان كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره ره ولكن دقيق النظر يقتضى خلاف ذلك فان
التكليف بالامر المجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب
مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذى اتفق اهل العدل على استحالته وكلما يدعى
كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم فى القصر والاتمام والظهر والجمعة و
امثالهما ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب
لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق
العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما فى امثال زماننا على مذهب
اهل الحق من التخطئة فان التحقيق الذى ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله
من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامرى فى كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب
الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادى فى اول الامر ايضا نعم لو فرض حصول الاجماع
او ورد النص على وجوب شئ معين عند الله مردد بيننا عندنا بين امور من دون
اشتراط بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين فى الطاعة لتم ذلك
ولكن لا يخرج حينئذ قوله فلا يبعد ح القول بالوجوب بل لا بد من القول باليقين
والجزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض وانى يمكن اثباته وحكاية التكليف
بثلث صلوة فيمن فاتته احدى الخمس انما هو بالنص والدليل الخاص لا لانه مكلف
بالاتيان بذلك المجهول ولا يتم الا بالمجموع ولذلك اقتصر المشهور على الثلث دون

دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد النص ولو كان ذلك من جهة امتثال
التكليف المجهول من باب المقدمة التى هو الاحتياط للزوم الخمس خصوصا مع ملاحظة
وجوب الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن النص لم نقل بوجوب قضاء المنسية سيما
على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم الاوامر الدالة على وجوب قضاء
ما فات لا يشمل المجهول لما ذكرنا من استحالته ولانه خلاف ظاهر تلك الاوامر فان ظاهرها
صورة العلم فلاحظها ولو قلنا بالوجوب لقلنا انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع
المحتملات لا على ترك الفايت النفس الامرى حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا فان قلت
نعم جهالة المأمور به يوجب استحالة طلبه ولكن تاخر البيان عن وقت الحاجة دليل
على ارادة فعل كلها فلا مانع من الامر بقضاء المنسية مع جهالتها وتاخر البيان فيكشف
ذلك عن ارادة كلها لئلا يلزم المحذور وذلك نظير من يحمل المفرد المحلى فى مثل قوله تعالى احل الله
البيع على العموم على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق فيجب ان يحمل الامر بقضاء
الفايت على كل الخمس وكذلك النهى عن التكفير على كل محتملاته قلت مع ان هذا
ليس اتيانا بالاحتياط والتزاما للافراد المتعددة لاجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب بل هو من باب
لارادة العموم وهو شئ اخر يرد عليه انه لم يتوجه الينا خطاب حتى يجرى فيها ما ذكر ولعله كان
البيان موجودا واختفى علينا فلا بد ان يبين حكم مثل ذلك مضافا الى ان اخراج كلام الحكيم عن
اللغوية والاغراء بالقبيح كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل بالتخيير ولم لا يكون تاخير البيان مع
تعدد الاحتمال قرينة للتخيير فاذا فرض الامر بالاعتداد بالقرء مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك
قرينة على التخيير وكذلك الكلام فى الفريضة المنسية لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بنفسها مع ان
الفايدة فى الاتيان بالكل ان كان هو تحصيل اليقين بالمكلف به الواقعى فلا ريب انه لا يحصل بذلك
ايضا لان اشتراط قصد اليقين فى الامتثال بالمكلف به من المسائل الاجتهادية وهو مما لا يمكن هنا
مع عدمه كيف يحصل اليقين بانه هو ومجرد المطابقة فى عدد الركعة لا يكفى فى الاتيان به سيما مع المخالفة
فى الجهر والاخفات وكما ان عدد الركعات دخيل فى الماهية فالنية والجهر والاخفات ايضا كذلك الا
ان يقال بعد تعلق الخطاب ووجوب تحصيل البرائة عما فى نفس الامر فيكتفى بالظن مع تعذر العلم

تسليم

وهو انما يتم فى الاتيان بالجميع لان الصلوة الموافقة للفائتة فى العدد اقرب اليها من المخالفة ويدفعه
ان غاية ذلك ان ذلك اقرب للبدلين ومطلوبك اثبات وجوب الاتيان بقضاء الفايت
لابدله ومرادنا من هذه البدلية هنا بدل القضا لا بدل الاداء فان غير مثل المغايرة الحاصلة
لاصل الفايت المعلوم مع تداركه فانه مما لا مناص عنه بل المراد من البدلية هنا بدل القضا
لا بدل الاداء فان الفرد الموافق للفايت فى العدد فيما بين الخمس بدل عن القضا المتعين فى
فى صورة العلم كما ان احدى الخمس على التخيير ايضا بدل عنها واحد البدلين وان كان اقرب
من الآخر وارجح لكن لم يثبت وجوب البدل عن القضا ومما يتمسك به هنا هو ادلة وجوب
القضاء لا بدل القضا ومن هذا القبيل النهى عن البهيمة الموطوئة المجهولة فى جملة قطيع ولكن
النص ورد هناك بالقرعة وهو ايضا مشكل لمعارضته بما ذكرنا من الادلة وقد بينا الحال
فيها واما الكلام فى مثل التكفير فلعل الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام فى الشبهة المحصورة
وقد حققنا انه لا يجب فيه الاجتناب عن الجميع للاصل ولقوله ع كل شئ مطلق حتى يرد فيه حلال وحرام
فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومن هذا الباب الصلوة فيما شك فى كونه ما يجوز فيه الصلوة وعدمه
كالمشتبه بالحرير والمشتبه بفضلة غير ماكول اللحم كالعظم المردد بين كونه من البعير والفيل وكذلك
الكلام فى صورة اشتباه القبلة فان الاصل عدم وجوب الاستقبال ح اذ لم يثبت من الادلة الا حال
الامكان فظهر من ذلك ضعف الاستدلال بانه مكلف بالصلوة مستقبلا وهو لا يتم الا بالصلوة
الى اربع جهات نعم استدل المش على ذلك برواية خراش وهى مع ضعفها معارضة بنصوص صحيحة
يدل على كفاية الصلوة الواحدة باى جهة شاء ومما ذكرنا يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين
الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه الامر وكذلك القصر والاتمام فى اربعة فراسخ ونحو ذلك مما تعارض
فيه الامارتان او اختلف فيها الامة على القولين لان مقتضى تعارض الامارتين والاحتمالين
التخيير والاصل عدم وجوب التعين لمن لم يثبت عليه الخصوصية والتكليف باحدهما المعين
عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت لما اشرنا اليه سابقا مع انه لا معنى للاحتياط هنا للحرمة
كل منهما على فرض ثبوت الاخر فالمكلف المحتاط وان كان خرج بزعمه عن تبعة ترك الواجب
لاجل اتيانه بما يحتمله لكنه بقى عليه تبعة ارتكاب المحرم الواقعى جزما ولا ريب ان ارتكاب مالم يعلم

مالم يعلم فيه ارتكاب الحرام واحتمل فيه اتيان الواجب اسلم من ارتكاب ما علم منه ارتكاب الحرام واتيان
الواجب فان قلت فعلى هذا يلزم حرمة الجمع لعدم الدليل على فعله فيكون تشريعا فلا معنى
لاستحبابه بل لجوازه ايضا قلت والتشريع المحرم انما هو ادخال ما ليس من الدين او شك انه منه
فيه بقصد انه منه لا الاتيان بما احتمل ان يكون منه فيه رجاء ان يكون منه فالاتيان بهما مجتمعا باعتقاد
انه احد افراد المامور به وان التكليف مردد بين كل منهما منفردا وكلاهما مجتمعان ليس عليه دليل بل
هو تشريع محرم ولكن الاتيان بهما من حيث ان كلا منهما يحتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع الواقعي
الذى نابه التخيير بينهما فى حال الاضطرار فلا دليل على حرمته والاصل جوازه ولكنه يحتاج الى اثبات
رجحان مثل ذلك فان العبادة مشروطة به ومبنى ذلك هو ان المكلف بعد ح هو احدهما مخيرا لكنه
اذا فعل احدهما لاجل الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد فى نفس الامر الذى له مصلحة
خاصة وان لم يكن مطلوبا منه بالخصوص رجاء ان يحصل له تلك المصلحة مع عدم اعتقاد ان الجميع من
افراد المامور به فهو اتيان بما يرفع احتمال فوت هذه المصلحة منه ولما كان المستفاد من الكتاب
العزيز ان الحسنات يذهبن السيئات فلعل فى هذا الفعل حسنة تذهب لسيئة ففعله احتياط
بهذا المعنى وهو حسن ويشمله عموم مثل قوله ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه يحمل على مطلق
الرجحان كما سيجئ بيانه ومن هذا القبيل ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل
العبادات كما هو المنقول عن اعاظم العلماء والصلحاء مع عدم قيام دليل على وجوبه بل ولا نص بالخصوص
على فعله كما صرح به الشهيد فى قواعده مع ان ذلك ايضا لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين
النية من المسائل الاختلافية وانما يجوز هذا الفعل عند من يكتفى بالنية المرددة فيها وكذلك الكلام
فى اعادة الوضوء احتياطا لمن يشك فى الحدث قال الشهيد ره فطريق الاحتياط لتحصيل مجرد
الفعل فى المسائل الاحداث والشك فى الطهارة بل ينبغى ايجاد السبب اليقينى ثم الفعل لان الفعل
مع النية المشكوك فيها كلا فعل عند بعض الاصحاب انتهى هذا ولقائل ان يمنع التشريع على القول
بالوجوب ايضا اذا جعل من باب المقدمة فالاولى منع الوجوب وذكر الشهيد فى كرى كلاما لا باس بذكره
قال فى خاتمة مباحث الاوقات اشتهر بين متاخرى الاصحاب قولا وفعلا الاحتياط بقضاء صلوة
يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك وربما تداركوا ما لا مدخل للوهم

فی صحته وبطلانه فی الحیوة وبالوصیة بعد الوفاة ولم نظفر بنص فی ذلک بالخصوص وللبحث فیه
مجال اذ یمکن ان یقال بشرعیته لوجوه منها قوله تع فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته و
جاهدوا فی الله حق جهاده والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا والذین یؤتون ما اتوا و
قلوبهم وجلة وقال النبی صلعم دع ما یریبک الی ما لا یریبک وانما الاعمال بالنیات ومن اتقی
الشبهات استبرأ لدینه وعرضه وقوله صلعم للمتیمم لما اعاد صلوته لوجود الماء فی الوقت
لک الاجر مرتین وللذی لم یعد اصبت السنة وقوله عم فی الخبر السالف انظروا الی عبدی یقضی
یقضی ما لم افترض علیه وقول العبد الصالح فی مکاتبة عبد الله بن وضاح اری لک ان تنتظر
حتی تذهب الحمرة وتاخذ بالحایطة لدینک وربما یتخیل المنع لوجوه منها قوله تعالی یرید الله بکم الیسر
ویرید الله ان یخفف عنکم وما جعل علیکم فی الدین من حرج وفتح باب الاحتیاط یؤدی الیه و
قول النبی صلعم بعثت بالحنیفیة السهلة السمحة وروی حمزة بن حمران عن ابی عبد الله عم ما اعاد
الصلوة فقیه یحتال لها ویدبرها حتی لا یعیدها والاقرب الاول لعموم قوله تعالی ارایت الذی
ینهی عبدا اذا صلی وقول النبی صلعم الصلوة خیر موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استکثر ولان
الاحتیاط المشروع فی الصلوة من هذا القبیل فان غایته التجویز ولهذا قال ابو عبد الله عم وان
کان صلی اربعا کانت هاتان نافلة ولان اجماع شیعة عصرنا وما راهقه علیه فانهم لا یزالون یوصون
بقضاء العبادات مع فعلهم ایاها ویعیدون کثیرا منها قضاء واداء والنهی عن اعادة الصلوة
هو فی الشک الذی یمکن فیه البناء انتهی کلامه ره اقول وللنظر فی اکثر ادلة الطرفین مجال
واسع یظهر لمن تاملها ولکن ما ذکره الشهید مع ما یحققه فی محله من المسامحة فی ادلة السنن الثابتة
بالاجماع والاخبار المعتبرة یکفی فی جواز هذا الاحتیاط واستحبابه ویدل علیه قول امیر المؤمنین
لکمیل بن زیاد اخوک دینک فاحتط لدینک بما شئت وسنبین وجه دلالته هذا ولکن خوف
الوقوع فی الوسواس حاصل فی البناء علی الاحتیاط وهو الغالب الوقوع فی اکثر الناس فمن خاف
الوقوع فیه فلا یظهر رجحان الاحتیاط له وقد اشرنا الی ذلک فی مباحث الاخبار ایضا فلاحظ ثم ان
الاحتیاط هو الاخذ بما هو اوقی للنفس من الهلاک فی صورة الاحتمال لا فی صورة الجزم فالاتیان
بالواجب المعلوم وترک المحرم کذلک لیس باحتیاط فکل ما دل علیه الدلیل واقتضاه فلیس باحتیاط

باحتیاط فمثل الاتیان بالمشکوک فیه من افعال الصلوة ما لم یتجاوز محله والشک فی فعل
الصلوة ما دام وقتها باقیا والشک فی عدد الرکعات الثنائیة والثلاثیة ما دام فی الصلوة
وامثال ذلک حکمه وجوب الاتیان للاصل والاستصحاب فالمظنون العدم واما مع خروج
الوقت فی الصلوة والدخول فی الفعل اللاحق فی اجزائها فالظاهر من حال المسلم الاتیان بها
وهو مظنون فلا یجب ذلک فیها لذلک ولاجل تساوی الطرفین واصالة البراءة مع ان النص
علی المذکورات فلا حاجة الی هذه الجهة التمسک بالقاعدة واما البناء علی الاکثر فی الرباعیة فهو
وان کان خلاف الاحتیاط من هذه الجهة لکن مع ملاحظة جبره بصلوة الاحتیاط فهو ایضا یصیر من هذا
القبیل والحق ان امثال هذه المقامات لا یحسن ایرادها فی هذه المسئلة وقد وافقنا فیه الشهید فانه
ره فی القواعد الاتیان بما یمکن تحقق القاعدة فیه مع قطع النظر عن النص وان ورد فیه النص ایضا
فقد تری انه یذکر فی قاعدة نفی العسر والحرج والقصر والتمام ونحوهما وفی قاعدة الاحتیاط امثال
ما ذکرنا ثم انه قال فی اخر القاعدة اما ستارة الخنثی کالمراة وجمعها بین احرامی الرجل والمراة فالاقرب
وجوبه لتساوی الاحتمالین ومن هذا الباب الجمع بین المذاهب مهما امکن فی صحة العبادة والمعاملة اقول
وما ذکره ره هنا مطرد شایع فی الفقه یجری فیه المسئلة فانهم کثیرا ما یستشکلون فی حکم الخنثی
فتریهم یختلفون فی وجوب الاجتناب عن الحریر علیها وذلک لعدم ورود نص فیها بالخصوص فهی
مکلفة جزما لکنها لا تعلم ان تکلیفها تکلیف الرجل او المراة فمن یوجب الاحتیاط یوجب علیها الاجتناب
عن الحریر فی الصلوة فقال فی الذکری یحرم علی الخنثی لبسه اخذا بالاحتیاط وقال فی المدارک هل یحرم
علی الخنثی لبس الحریر قیل نعم اخذا بالاحتیاط وقیل لا لاختصاص التحریم بالرجل والخنثی لیست
رجلا علی الیقین وکذا فی المسئلة الستر قال فی الذکری والاقرب الحاق الخنثی بالمراة فی وجوب الستر
اخذا بالمبرأ للذمة وهکذا ومقتضی ما اخترناه فی اصل المسئلة التخییر وبراءتها عن زیادة التکلیف
ورجح فی الذکری هذه الطریقة فی مسائل الجهر والاخفات فقال الخنثی یتخیر فی الجهر والاخفات وان
جهرت فی مواضع الجهر فهو اولی اذا لم یستلزم سماع من یحرم سماعه واما ما ذکروه من وجوب الصلوة علی
جمیع القتلی اذا اشتبه الکافر بالمسلم بنیة الصلوة علی المسلمین معللا بعدم حصول الامتثال الا
بذلک مع ان الاکثر اعتبروا مراعاة کمیش الذکر فیه للروایة الواردة فی فعله صلعم بقتلی بدر فی مواراة

من كان منهم كك وفيه انه لا دليل عليه ح والتكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم فى نفس الامر بل المسلم انما هو الصلوة على من علم اسلامه نعم لو ثبت الاجماع على وجوبه اذا لم يتميز بملاحظة الذكر ايضا مع اسقاط قصد تعين الامتثال فللوجوب على الجميع وجه كما اشرنا سابقا و ذهب بعضهم هنا الى وجوب القرعة وضعفه فى كرى وقال ان محلها الاشكال فى مواضع مخصوصة ولو اطردت القرعة لجنح اليها فيما اختلف فيه من الاحكام فليستغنى عن اجتهاد فقهاء الاسلام اقول وان سلم كون القول بالقرعة ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب و الاشكال فى الامر لكن ما ذكره اضعف فان التمسك بالقرعة فى مواضع الحكم بعد ما ثبت تعليق الحكم به مطرد لعموم الحديث الوارد فيها من انها لكل امر مشكل مع ان السيد الجليل ابن طاوس ذهب الى العمل بالقرعة فى الصلوة الى اى الجهات للمتحير واما استنباط الفتاوى والاحكام بالقرعة فهو مما دل الاجماع على خلافه وخرج من العموم بالدليل كما صرح هو ره فى عد فانه بعد ذكره مقامات ما يجرى فيه القرعة مثل ائمة الصلوة عند الاستواء فى المرجحات و الاولياء فى تجهيز الميت مع الاستواء والموتى فى الصلوة والدفن مع الاستواء فى الافضلية بعدمها وبين الزوجين فى الصف الاول مع استوائهم فى الورود وفى المزاحمة فى الدعاوى والدرس وتعارض البينات وغير ذلك قال ولا يستعمل فى العبادات غير ما ذكرناه ولا فى الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا اقول ما ذكره ره من عدم استعمالها فى غير ما ذكر فى العبادات ينافى ما نقلناه عن ابن طاوس وان كان ضعيفا ايضا لما اشرنا اليه سابقا ثم ان القائل بوجوب الاحتياط استدل بروايات منها قوله صلعم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفيه بعد سلامة السند وجواز اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا الخبر ان القائل بوجوب الاحتياط يقول به فى الفتوى والعمل والفتوى بالاحتياط سيما اذا كان حاصلا من الجمع بين المذاهب كما اشار اليه الشهيد فى عد وصار شاقا على المكلف وتحمل هذه الكلفة على عباد الله محل الريبة والخوف عن المؤاخذة مع ان النبى صلعم سماه سهلة والعسر والحرج منفيان بالكتاب والسنة والاجماع فالرواية مقلوبة على المستدل كما نبه عليه كلام الحج السابق مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما تردد الامر بينهما يوجب فقد الوجوب فيما يحتمل

يحتمل كونه مستحبا فى نفس الامر وجواز مثل ذلك انما يتم على القول بعدم اعتبار نية الوجه ولم يظهر فى ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار بنية الوجه هو الاحتياط مع قطع النظر عن عدم التمكن بما هو مطلوب فى الواقع من الجهات الاخر ايضا وصيرورة بعض اجزاء المركب قطعيا لا يوجب قطعية نفسه كما مر ذكره مرارا هذا مع انا بعد ما ورد من الادلة القاطعة فى ان الحكم فيما بلغنا فيه نص او دليل شرعى عام او خاص هو الاباحة كما اشرنا فلا يبقى لنا ريبة حتى ندعها الى ما لا ريب فيه وكذا فيما تعارض فيه الامارتان فان الادلة من العقل والنقل لما دلت على ان الحكم فيهما التخيير او الاباحة والرجوع الى اصل البراءة لتساقطهما فاين الريبة مع انه لو كان الاحتياط واجبا لم تخل الاخبار الواردة فى علاج المتعارضين عن ذكر الاحتياط والتى ذكر فيها الاحتياط ليس الا قليل منها ودلالتها على الوجوب ايضا ممنوعة مع انه يمكن ان يمنع دلالة الرواية على المط بان يق الريب هنا بمعنى التهمة يعنى دع ما يوجب وقوعك فى التهمة الى ما لا يوجبه قال الجوهرى الريب الشك والريب ما رابك من الامر والاسم الريبة بالكسر وهى التهمة والشك انتهى فيكون مفاد الحديث مفاد قولهم اتقوا مواضع التهمة مع ان الظ عدم الصحة فيما نحن فيه ان اردنا التشكيك فان المناسب للعمل باصل البراءة او التخيير انه عمل بما لا يوجب اليقين بالبراءة لا بما يوجب الشك والحمل على ارادة ان لا تفعل ما يحدث الشك بمعنى انه يبدل يقين عدم حصول المامور به بالشك فى حصوله بعيد مع انه ح يلزم التفكيك بين القرينتين فانه يصير ح معنى قوله صلعم دع ما يريبك الى ما لا يريبك الى ما لا يوجد معه شك فى حصول الامتثال وان حصل اليقين بارتفاع علم الامتثال وانما قلنا ذلك لان الشك انما يكون مسبوقا بحدوثه اذا ثبت هناك يقين سابق واليقين السابق هو عدم الامتثال والمقصود بالذات ليس ابقاء ذلك العلم بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال واللفظ انما يناسب الاول ولكنه لا يصح فالظ ان مراده صلعم هو ترك ما يوجب التهمة ويدفع طهارة الذيل ونظافة الساحة واطلاق التهمة على من لم يسلك سبيل الاحتياط بعيد وهذا كله مع ان المط ان كان الاجتناب عن المشكوك فيه الى المتيقن فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب والكراهة مع الاباحة فيلزم

اما اخراج المستحب والمكروه او ارادة مطلق الرجحان عن صيغة الامر لعدم جواز استعمال اللفظ
فى معنيين كما حققناه فى محله والثانى يوجب بطلان الاستدلال والاول بعيد فالاولى حمل
الرواية على الاستحباب وكيف كان فهو لا يقاوم ادلة اصل البرائة فلنحملها على الاستحباب
ومنها ما نقل عن امير المؤمنين عم قال لكميل ابن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما
شئت وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا يدل الا على الرخصة بقرينة التقييد بمشية
المخاطب غاية الامر الاستحباب فان الظ ان المراد حصر الاخ فى الدين ادعاء من قبيل قولهم
الاسد زيد يعنى هو هو فكما ان الاحتياط لحفظ الاخ وتعاطى ما هو مصلحة مركوزة فى
طبيعتك لا حاجة الى الامر به فكذلك لا بد ان يكون دينك ولا مانع لك من جهة الشرع من
اخذ ما هو حايطة له او يستحب ان تاخذ بما هو الحايطة له بما شئت ومنها ما رواه
الشيخ عن الحسن بن محمد ابن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت
الى العبد الصالح عم يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاعا ويستر عنا الشمس ويرتفع
فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلى ح وافطر ان كنت صائما او انتظر
حتى تذهب الحمرة التى فوق الجبل فكتب الى ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ
بالحايطة لدينك وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا دلالة لها على ما نحن فيه اذ الظ ان
الحمرة المشكوك فيها هى المرددة بين كونها من شعاع الحمرة المغربية او من نور الشمس فوق
الافق اللايحة على ذروة الجبل على القول بكفاية استتار الشمس بحيث لا يبقى ضوؤها
فى الجدران والجبال ونحوها وح فلا ريب فى وجوب الاحتياط لاجل استصحاب عدم الغروب
وان شئت فقل لاجل اشتغال الذمة الثابت بصلوة المغرب على الظ لصحة اطلاق
اشتغال الذمة ح فان الظ من حال المكلف الصحيح السالم المشرف بالوقت الشاك فى تحققه
كونه مكلفا بالفعل فيصح ان يقولوا لو فعل الصلوة ح فلا يبرأ ذمته ويبقى شغل ذمته
مستصحبا وقد عرفت ان التمسك بالاصل لا يجوز فى مثله وقد ذكرنا فى مبحث الامر مع علم
الآمر بفقد الشرط ما يوضح هذا المطلب سلمنا لكن لا يدل الا على الاستحباب كما لا يخفى
على من لاحظ الاسلوب ومنها ما رواه الشيخ عن على بن سندى عن صفوان عن عبد

عن عبد الرحمن بن حجاج قال سئلت ابا الحسن عم عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء
بينهما او على كل واحد منهما فقال لا بل عليهما جميعا ويجزى كل واحد منهما الصيد فقلت
ان بعض اصحابنا سئلنى عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذه فلم تدروا فعليكم
بالاحتياط حتى تسئلوا عنه وتعلموا وفيه بعد سلامة السند ان ذلك لا ينافى العمل بالاصل
اذ هو مشروط باليأس عن الدليل عند مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما سنذكره
انا الآن لا يمكننا الحكم باصالة البرائة حتى نتفحص عن الادلة فكذا اصحاب الائمة عم اذ هم كثيرا ما
ظهر لهم ان للشئ حكما بالاجمال ولم يعرفوه بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال والتحصيل
سيما فيما ورد احكامهم فى نوعه مثل مسئلة جزاء الصيد ونحوه وقد عرفت ما بين هذا المقصد
المبحث فى مبحث الاستقصاء فى الفحص عن المخصص ويظهر من ذلك المبحث بطلان قول من لا يوجب
الفحص مطلقا واما ما قيل فى الجواب من ان ذلك مما ثبت فيه اشتغال الذمة بشئ مجمل له فردان
والمطلوب فرد منهما واحد معين عند الشارع مبهم عند المخاطب وذلك مما لا خلاف فى وجوب الاتيان
بما يحصل اليقين ببرائة الذمة فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه ودعوى عدم الخلاف
مع ما عرفت من كلام المحقق ونقله الاقوال الثلثة كما ترى ومنها ما رواه ابن جمهور فى عوالى
اللآلى عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سئلت الباقر عم فقلت جعلت فداك يأتى
عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال عم يا زرارة خذ بما اشتهر بين
اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدى انهما معا مشهوران مرويان مأثوران
عنكم فقال عم خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما فى نفسك فقلت انهما معا عدلان
مرضيان موثقان فقال عم انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم
فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال عم
اذن فخذ بما فيه الحايطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان
للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به ودع الآخر
وفيه بعد تسليم السند انه معارض باقوى منه مما دل على التخيير او برائة الذمة عن التكليف
من جهة التساقط والرجوع الى الاصل كما سيجئ فى آخر الكتاب انشاء الله تعالى بل ببعض اخبار التوقف

الدالة على الاخذ باحدهما من باب التسليم ايضا غاية الامر تعارض تلك الاخبار الواردة فى
العلاج وتساقطهما فيرجع الى اصل البرائة ايضا ايضا فالاولى حمل الرواية مثل نظايرها
على الاستحباب وقد طهت يويد ذلك بصحيحة عبد الرحمن ابن الحجاج عن ابى ابراهيم عم
قال سئلته عن الرجل يتزوج المراة فى عدة بجهالة اهى ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان
بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضى عدتها وقد يعذر الناس فى الجهالة بما هو اعظم
من ذلك فقلت باى الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته
انها فى عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك و
ذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هو فى الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت
عدتها فهو معذور فى ان يتزوجها الحديث فظهر من الرواية جواز تركنا الاحتياط مع
امكان تحصيل العلم بانها فى العدة وان الاحتياط حسن كما يشعر به كلمة اهون
لا اشكال فى جواز اعمال اصل البرائة قبل الشرع سيما فى الاشياء النافعة الخالية من
المضرة بل العقل يحكم بالاباحة لما مر اما بعد بعث النبى صلعم وبسط الشريعة فلا ريب ان
المكلفين يرون كثيرا من المنافع التى لم تبلغ عقولهم الى مضاراتها منهية عنها وكثيرا من
الامور التى لم يبلغ الى منافعهم او حصول الضرر فى تركها مامورا بها ففيما لم يبلغهم حقيقة
الامر من جهة عدم كونهم مجاورين فى خدمة النبى صلعم مستمرين فى صحبته يترددون فى كون
ذلك باقيا على حالة الاولى او ورد فيه حكم فلا يحكم العقل ح بالاباحة جزما لخوف الضرر
الا بعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك فيحكم ايضا بالاباحة والبرائة ثم
يستمر هذه السجية الى زمان الغيبة بل يصير ذلك فيها اظهر فلا يجوز العمل بالاصل
من دون فحص لذلك ولانه يوجب انطواء باب الشرع فى غير الضروريات لو بنى الامر عليه
ولم يثبت لاعمال اصل البرائة شرط غير ذلك ولكن بعض المتاخرين ذكر هنا لجواز
العمل باصل البرائة واصالة النفى واصالة عدم تقدم الحادث شروطا ثلثة ونحن
نذكرها لمجرد كلامه عما لا يحتاج اليه اذ لا يمكن توجيهه ويطول الكلام بذكره ان
لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعى من جهة اخرى مثل ان يقى فى الانائين المشتبهين

المشتبهين او الثوبين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احدهما فانه
يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الاخر اويقى فى الماء الملاقى للنجاسة المشكوك
كريته الاصل عدم بلوغه كرا فانه يوجب الاحتياط عنه اويقى فى الكر التدريجى الحصول
الملاقى للنجاسة الاصل عدم تقدم حصول الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة
ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل ما لو فتح انسان قفصا لطاير فطار او حبس
شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته فالتمسك بالاصل يوجب تضرر
المالك ويمكن ان يندرج تحت قاعدة الاتلاف الموجب للضمان او يكون المراد بقوله
لا ضرر ولا اضرار ما يشمل ما نحن فيه فلابد للمفتى التوقف ولصاحب الواقعة الصلح
ان لا يكون ذلك الامر جزء عبادة مركبة بل المثبت لتلك الاجزاء هو النص و فى الكل نظر
فلان العقل يحكم بجواز التمسك باصل البرائة اذا لم يثبت دليل على شيء
فاذا فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه لمنعه لان ذلك
دليل ايضا وليس ذلك اثباتا للحكم من غير دليل مثلا اذا شك فى اشتغال ذمته بدين عظيم
وكان له مال يستطيع به الحج لولاه فالتمسك باصل البرائة عن ذلك الدين يوجب ايجاب الحج
عليه وذلك غير مخالف لعقل ولا نقل بل هو موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة التى اوجب
وقوعه فى هذا التوهم فكلها غير منطبقة على مدعاه فلان الدليل قام على وجوب
اجتنابهما من النص والاجماع ولذلك لا يصح التمسك بالاصل واما ما لا دليل عليه بالخصوص
كالدرهم الحرام فى دراهم محصورة فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل
فيه ولا مانع من استلزامه الحكم بوجوب الاجتناب على الباقى سيما مع ملاحظة الاخبار
الواردة فيه كما تقدم فالظ انه فرضه فيما حصل الماء تدريجا والا فقد يبقى
ماء فى القدرين بعد ما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل هنا ح نقول ان التمسك با
صالة عدم الكرية صحيح ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عما لاقاه لمعارضته باستصحاب
طهارة الماء وطهارة الملاقى ولو فرض محل يستلزم حكما كالوارد ثانيا بذلك الماء لتطهير نجس
فلا مانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم بعدم جواز التطهير منه كما اشرنا

سابقا مما يقلكان باماطهاة كان التمسك باصالة طهارة الماء كما يوجب دفع
وجوب الاجتناب عنه بلبث وجوب التوضى به فلا يجوز التيمم   ففيه ان المراد باصل
عدم تقدم الحادث التمسك بالعدم الازلى المعلوم بالنسبة الى وجود ذلك الحادث
بعينه فيق الاصل عدم تقدم الحادث على الزمان الذى علم بوجوده سواء كان ذلك الزمان
ظرف الحصول فى الواقع اوظرف العلم فقط واما اذا لوحظ احد الحادثين بالنسبة الى الاخر
فلا يمكن دعوى عدم تقدم احدهما على الاخر فان الحادثين المحققين فى الخارج الذين لم يعلم اصالة
تقدم احدهما على الاخر فنسبة التقدم والتاخر فى الوجود اليهما متساوية فلا يمكن التمسك
باصالة عدم تقدم احدهما على الاخر وهذا هو الوجه فى عدم الجواز نعم يمكن ان يق اذا
استعمل من ذلك الماء ثم علم بالنجاسة وشك فى ان الكرية متقدمة او وقوع النجاسة وان
الاستعمال هل كان بعد النجاسة او قبله فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم النجاسة على الاستعمال
وذلك ليس لاصالة عدم تقدم احد الحادثين على الاخر بل لان العلم بالنجاسة لما كان متاخرا
عن الاستعمال واصالة العدم الملحوظ بالنسبة الى النجاسة مستصحبة الى ان العلم بها فيظن
بقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم والاستعمال ايض قد فرض حصوله فى زمان الظن
ببقاء عدم النجاسة وهذا لا غائلة فيه اصلا   ففيه ان نفى الضرر من الادلة الشرعية
الجمع عليها ولا فرق بينه وبين غيره وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البراءة مع ثبوت الدليل
بل قبل الفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراج محل النزاع فيه فلا اشكال فى عدم
الجواز وان ثبت عدمه فلا اشكال فى الجواز وان شك فيه فكذلك ايض لعدم ثبوت الدليل
فلا تحصل لما ذكره والمتم دخول المثال ذلك تحت قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما
شمول قوله عم لا ضرر ولا اضرار فى الدين لذلك فهو موقوف على فهم فقه الحديث فنقول
لا ريب انه ليس باقيا على حقيقته يقينا لوجود الضرر فى الاسلام فى غاية الكثرة فاما المراد
من الكلام لنفى النهى يعنى يحرم الضرر والضرار او المراد ان المنفى هو الضرر الخالى عن الجبران
فالقصاص ضرر لكنه مع الجبران لمسبوقيته بقتل النفس عدوانا وكذلك مقاصة الحق و
الغرامة من الغاصب بل يمكن ان يق انها ليس بضرر فان قلنا المراد به النهى فلا دلالة

فلا دلالة فيها على الضمان فى المذكورات لانه غايته العقاب على تلك الافعال اما الضمان
فيحتاج الى دليل اخر مثل قاعدة الاتلاف واما على ابقائها على الحقيقة وتقييدها بعدم
الجبران فلا يدل على الضمان ايض لان معنى الرواية ح لم يجوز الله تعالى للعباد ولم يشرع لهم
ضررا بغير جبران فكلما رخص فيه الش من اقسام الضرر فهو مع الجبران ولا يستلزم
ذلك ان كل ضرر حصل من فعل المكلف وان لم يرخصه الش ففيه جبران فضلا عن تدارك
الجبران اذ ليس معنى الخبر ح لا يبقى الضرر الحاصل من المكلف على اى نحو كان بلا جبران بل
جعل الله لكل ضرر جبرانا وان فعله المكلف بدون اذن الش وان الجبران يتعلق بمال
الضار بمثل ما اضر او نحو ذلك ففى كلتا الصورتين يجوز اجراء اصل البراءة فى عدم
الضمان بل وعدم التعيين ايض ويندرج فى ثمرات المعنى الاول مثل ثبوت خيار الغبن
فيق الزام البيع وعدم ثبوت الخيار للبايع وعدم رد المشترى ضرر بالبايع ودفع هذا
الضرر يحصل بثبوت الخيار ولكن يجرى ذلك فى مثل الامثلة المذكورة فيق يجب على
المتلف الغرامة والا لزم الضرر وهو حرام للحديث فان الضرر قد حصل وهذا عدم
تدارك الضرر لا نفس الضرر ويمكن ان يق ح يجب تداركه من بيت المال والا لزم الضرر
فتعين التدارك من مال المتلف يحتاج الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف وهو خروج
عن الاستدلال بنفى الضرر مع ان حكاية سمرة جندب المشتملة على هذا اللفظ الذى رواها
الاصحاب لا يدل الا على تحريم الضرر وسيجئ ذكرها نعم روى البزنطى فى الصحيح عن حماد عن
المعلى بن خنيس عن الصادق عم قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن وهو غير
المدعى وقال بعض الافاضل فى صورة كون الاضرار ظلما الظ مع ملاحظة قوله عم
لا ضرر ولا اضرار الحكم بلزوم الجبران والزام المضار لما يحكم به اهل الخبرة ثم الصلح و
ابراء المستضر تحصيلا ليقين البراءة لاحتمال الزيادة بحسب الشرع وفيه انه ان اراد
استفادة ذلك من الرواية فهو مم كما ذكرنا وان اراد من قاعدة الاتلاف فهو مع انه خروج
عما نحن فيه لا وجه للزوم الصلح وغيره مع الرجوع الى اهل الخبرة لانه الحكم شرعا ثم ان
الظ من استدلال الفقهاء فى كثير من المواضع يفيد ان المراد من الرواية عدم اضرار الله تعالى

بعباده اليسر كما تقدم من استدلالهم فى استخراج المؤن فى الزكوة بنفى الضرر وبخيار الغبن
فى البيع فان الله تع لو جعل البيع لازما فيلزم منه اضرار عبيده وهو من اضرار
العبيد بعضهم بعضا وايضا فيكون معنى الرواية لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه
ولا من جانب بعضهم لبعض وهذا معنى ثالث للرواية وهو الاظهر بالنسبة الى الرواية
وبالنسبة الى العقل وعمل الاصحاب وهو نظير استدلالهم بنفى العسر والحرج فاذا انجر
الكلام الى هنا فلا باس ان نشرح هذا المقام ونبين جلية الحال فان كلامهم خال
عن بيانه ولم نقف فى مقالاتهم شيئا فى توضيح هذا المقصد وبيانه مع انه فى غاية الاشكال والا
جمال ونهاية الاشكال فنقول قد تداول العلماء الاستدلال بنفى العسر والحرج
ونفى الضرر فى الموارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج من جانب الله تع او
جانب العبد والايات والاخبار الدالة على نفى العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح فى
العموم واما خبر الضرر فقد ذكر فى كره قوله عم لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام ومن طرق
الخاصة كثيرة اكثرها فى حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه الكافى ويب فى الموثق
لابن بكير عن زرارة عن الباقر عم قال ان سمرة بن جندب كان له عذق فى حايط رجل من
الانصار وكان منزل الانصارى بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا يستاذن فاذا جاء
فكلمه الانصارى ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الى رسول الله صلعم فشكى
اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله صلعم وخبره بقول الانصارى وما شكاه وقال
اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن له ما شاء الله
فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق يمد لك فى الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله صلعم
للانصارى اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وليس فيها قيد الاسلام
وروى طلحة بن زيد عن الصادق عم قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وصحيحة البزنطى
وقد تقدمت ومعنى العسر والحرج هو المشقة والضيق والشدة ومعنى الضرر هو
ما يقابل الانتفاع وسيجئ الكلام فى تفاوت معنى لفظى الضرر والعسر المنفى من فعل الله
مثل رخصة القعود فى الصلوة والافطار فى الصوم للمريض وعن افعال العباد كتكليف
الوالدين

الوالدين ولدهما بما يكون حرجا ثم ان تلك المذكورات اما يرد على التكاليف الثابت نوعها
كما ذكر او على نفس التكليف فينفيه راسا كعدم نجاسة الحديد ثم ان ههنا اشكالا من وجوه
ان نفى المذكورات بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما نشاهد من التكليف بالجهاد
والحج والصوم فى الصيف الحار والجهاد الاكبر الذى هو مجاهدة النفس وتخليتها عن الرذايل
وتحليتها بالفضايل بل ودفع المشكوك والشبهات والتولى عن اديان الاباء والامهات
هل للمذكورات حد او موكول الى العرف واللغة انها مثل اصل البرائة واصل العدم
وغيرهما فلا يعارض بها الدليل او هل من الادلة وعلى الثانى فهل يخصص بها ساير الادلة
او يرجع الى المرجحات لان بينهما تعارضا من وجه انا نرى بعض التكاليف لم يرض
الشارع فيها لنا بادنى مشقة كما تقدم من باب التيمم وكذلك الكلام فى الضرر فانا نرى التكليف بالخمس
والزكوة وصرف المال فى الحج وفى انفاق الوالدين وغيرهما وكذلك الاشكال من ساير الوجوه
فنقول ان الذى يقتضيه النظر فى مجامع الكلام واطرافها بعد حصول القطع بان
التكاليف الشاقة واردة فى الشريعة ان العسر والحرج والضرر المنفيات هى التى تزيد على ما هى
لازمة لطبايع التكليفات الثابتة من حيث هى التى معيارها طاقة متعارف الاوساط
من الناس الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض والعجز والعذر بل هى منفية من الاصل ثبتت
وبقدر ما ثبت وهو ما لا ينفك عنه عامة الناس سالمين عن الامراض والاغراض فنقول
ان الله تعم لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا ما حصل منه من جهة التكاليف الثابتة
بحسب احوال متعارف الاوساط وهم الاغلبون فعالبا فى منفى سواء لم يثبت اصلا او ثبت
ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك النفى اما من تشخيص الشارع كالقصر والافطار
والقعود والاضطجاع فى الصلوة والتيمم واكل الميتة فى الاضطرار والتقية وبيع البيض
والبطيخ ونحوهما قبل الاختبار وثبوت الخيارات فى البيع وجواز نظر وجه المراة من دون
نظر ولا وصف دفعا لمشقة الاقارب والمراة للحياء واما من جهة التعميم كجواز الاجتهاد
فى الجزئيات كالقبلة والوقت والكليات كالاحكام الشرعية للعلماء وهذه المذكورات
من باب الدليل والا فلا فايدة فى الاستدلال بها فنقول قاعدة لزوم البيع تعارض

تعارض قاعدة الضرر وبينهما وبينهما عموم من وجه ويحكم بالخيار ترجيحا للثانى من جهة العقل
والنقل وغيرها ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل ثم انه ليشكل الامر فى الاضرار
لو استلزم نفيه تضرر الغير سيما اذا استلزم التصرف فى ملكه تضرر الغير وصرح بعضهم بجوازه
ح والاولى ان يقال انه يجوز اذا لم يتضرر الجار مع عدم تضرر نفسه بتركه واما مع تضرر نفسه
بتركه فهو اولى بعدم الضرر والحديث يحكم بنفى الضرر مط فلا بد من الاكتفاء باقل الضررين
اذا دار الامر بينهما وارجحها اختيارا فتامل وجوب دفع الضرر عن الجار مع تضرر نفسه فلا حظ
الروايات الواردة فى حكاية سمرة فانه صلى الله عليه وآله اراد الجمع بين الحقين بان يستاذن سمرة فى الدخول
او بيع نخلته باعلى القيم او نحو ذلك فلم يرض فحكم بقطعها وديها فان تصرف سمرة كان فى ملكه
ولكن يتضرر الانصارى فظهر ان التصرف فى ملكه مع تضرر الجار اذا امكن دفعه بحيث لا يضر
نفسه حرام منفى نعم لو قصد الاضرار فهو حرام مط وهو غير ما نحن فيه وهو احد محتملات حكاية
سمرة كما يظهر من رواية ابى عبيدة فقد امرهاتا لى ما اريك يا سمرة الانصار اذهب يا فلان فاقلعها وقطعها
واضرب بها وجهه ولكن ساير الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك للاطلاق وحكم الفقهاء على
العموم بقى الكلام فى معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى قوله عليه السلام لا ضرر ان الرجل لا يضر اخاه
فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضرر اى لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه وا لضرر
فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما
تضر به صاحبك وتنتفع به انت والضرار ان تضره من غير ان تنتفع به وقيل هما بمعنى واحد وتكرارها
للتاكيد انتهى وقيل الضرر هو الاسم والضرار هو المصدر فيكون منهيا عن الفعل الذى
هو المصدر وعن ايصال الضرر الذى هو الاسم ولا يذهب عليك ان حرمة الضرار على المعنى
الاول لا يستلزم حرمة المقاصة مع انه لا يعد ضرارا مع ان الحرام هو المضارة من حيث
هى ط   فقد ظهر ما فيه مما مر هنا ومما اسلفناه فى اوايل الكتاب وما ذكره من اثباته
من النص فلا وجه له لان ورود النص فى كون الشئ جزء عبادة لا يدل على انتفاء غيره واما ما
ورد فى بيان العبادات كصحيحة حماد وبعض الاخبار الواردة فى بيان الوضوء فهى ايضا لا يتم
لعدم دلالتها على اكثر الواجبات وعدم تميز الواجب من المستحب فيها وكذا ساير الاشباهات

بحيث

الاشباهات التى ليس هذا مقام ذكرها لا يخفى على من لاحظها فاختصر اتمام المهمة بضميمة اصل
استصحاب الحال وهو كون حكم او وصف يقينى الحصول فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن
اللاحق والمراد من المشكوك اعم من تساوى الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وان كان مراد القوم
من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح فى الواقع لان بناءهم فى الحجية على حصول الظن ونحن انما نعملها اشك
لانا لا ننقض اليقين الا بيقين بسبب الاخبار الاتية فلا يضرنا تساوى الطرفين بل يكون البقاء مرجوحا
ايضا فى الاستصحاب عندنا قد يستند فى حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند فى
حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار ايضا مبتنية على الاعتماد بالظن
الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما يجرى فيما حصل فيه الاحتمال
فاعلم استمراره او عدم استمراره فليس باستصحاب ولا فرق فى ذلك بين الموقت وغير الموقت و
لا بين الاحكام الطلبية ولا الوضعية وما قيل من عدم جريانه فى الاحكام الطلبية لانها اما امر او نهى
وكل منهما اما موقت او غير موقت وعلى التقديرين اما ان يقيد بدلالتهما على التكرار او لا وكل الفور
وعدمه ولا معنى للاستصحاب فى شئ منها لان ما يفعل فى الوقت فهو بحسب الامر وما يفعل فى خارج
الوقت فهو بفرض جديد وفى غير الموقت فان قيل بالتكرار فهو من مقتضى التكرار وان لم يقل
فهو من مقتضى الامتثال اللازم للطبيعة بعد حصول اشتغال الذمة بها المستلزم لوجوب ابراء الذمة
فهو من غرايب الكلام اذ الشك قد يحصل فى التكليف فى الموقت كمن شك فى وجوب اتمام الصوم
لو حصل له المرض فى اثناء النهار مع شكه فى انه يبيح الفطر ام لا وكذا فى صورة الدلالة على التكرار
وغيره وهذا واضح ثم ان الاستصحاب فى الاحكام الوضعية على ما ذكره المتوهم لا يجرى فيما كان من
قبيل الموقت كالحيض او التابيد والدوام كالزلزلة ويجرى فى بعض المطلقات كالتغير بالنجاسة
الذى هو سبب لتنجس الكر والطهارة التى هو شرط لجواز المضى فى الصلوة وانت خبير بان الكلام
فى الاول يظهر جوابه مما ذكرنا سابقا لامكان حصول الشك فيهما ولا احتياج الى التمسك بالاستصحاب
واما الاخير فالجريان فيه واضح وهو اما باجرائه فى نفس السبب كما لو شك فى بقاء التغير كالو مزج
المتغير بجسم طاهر له لون اوفى مسببه والمسبب انما هو الحالة الحاصلة من النجاسة المغيرة واما الحكم
الشرعى الذى هو وجوب الاجتناب عنه وترتب عليه حال الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجرى

يجري في الاحكام الطلبية والخيرية الابتدائية والوضعية وما يستتبعها من الاحكام الطلبية اللازمة
لها، ان الاستصحاب ينقسم الى اقسام كثيرة فتارة من جهة الحال السابق انه الوجود او العدم وانه
ما ثبت من الشرع او العقل او الحس وان ما ثبت من الشرع وضعي او غيره وهل يثبت بالاجماع او غيره
من الادلة وتارة من جهة المزيل فقد يكون المزيل ثابتا بمعنى انا لا نعلم ان له مزيلا في نفس الامر من شانه
ازالته وهو قد يكون ماهيته معلومة لنا ولكن وقع الشك في حصوله وقد يكون ذو موقعه معلوما
ويحصل الشك في صدقه على الشيء الحاصل وقد لا يكون معلوما لنا اصلا ويشك في حصوله او في
حصوله على شيء حاصل وقد لا يكون ثابتا بل يشك في ان الشيء الفلاني هل هو مزيل ام لا ويجيء
امثلتها وتارة من جهة حصول الحكم السابق فقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة وقد يثبت الحكم
مع الاستمرار المقيد الى غاية معينة ولنختلف كلام القوم في حجيته وعدمه في المقامات الثلثة
قال العضدي معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما هو كذلك فهو مظنون
البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادة ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين
كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من
يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم يكن الزكوة واجبة
عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل
خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه الى اخر ما ذكره ويظهر منه
ان من قال بالحجية لم يفرق بين استصحاب حال الشرع وغيره والنفي الاصلي الذي ذكره اعم من البرائة
الاصلية التي تسمى استصحابها استصحاب حال العقل بل يمكن ادراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعي
كالرطوبة واليبوسة ايضا فيه لان استصحاب البقاء لا يتم الا باعتبار استصحاب عدم المزيل فليتامل
لكن الاخ الخوانساري في شرح الدروس في بحث الاستنجاء بالاحجار قال وهو ينقسم الى قسمين باعتبار
انقسام الحكم الماخوذ فيه الى شرعي وغيره ومثل للاول بنجاسة ثوب او بدن وللثاني برطوبته قال
وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط انتهى ويدخل في غير
الشرعي جميع ما يتعلق به بالحكم وغيره مثل مطلق اصالة العدم التي هي اصلية في كل حادث بل في كل
ممكن ومنها عدم نقل اللفظ عن المعنى اللغوي وعدم تعدد الوضع وعدم التغير في الماء المتلون

المتلون وعدم التذكية في الجلد المطروح ومثل اصالة بقاء المعنى اللغوي على حاله واصالة
بقاء المفقود وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل واصالة بقاء المعنى اللغوي ايضا خلافيا
واتى بعضهم فرق في استصحاب حال الشرع بين ما ثبت بالاجماع وبغيره فنفى الاول دون الثاني
كالغزالي وذهب الاخ الخوانساري الى منع حجية الاستصحاب بالمعنى المشهور يعني اثبات حكم في زمان
بوجوده في زمان سابق عليه بكلا قسميه الذين نقلناهما منه ثم قال نعم الظاهر حجية الاستصحاب
بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا
او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره
الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده واستدل
عليه اولا بانه اذا كان امرا او نهيا بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل
التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال
فلابد من بقاء التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب وثانيا بالروايات الاتية ثم قال فان
قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرته يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي
ان لا ينقض في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكره قلت الظاهر ان المراد ان
عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب
اليقين لولا الشك وفيما ذكره ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في
زمان اخر لولا عروض الشك وهو ظاهر ثم قال فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم
مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان
ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء والتبسنا
في صدقها على شيء اخر فلا نقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان
ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الاخر ايضا مزيله ام لا
فالظاهر عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى ويظهر مما ذكره المخالفة في المقامين الاخيرين
وقال الاخ السبزواري في الذخيرة بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكر الذي سلب
الاطلاق عنه بعد ممازجته بالمضاف النجس بان المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجسا فيستصحب

فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممزوج به ويرد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فاذا دل الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا وههنا ما دل الاجماع على استمرار النجاسة فى الماء المضاف النجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكمنا به وبعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ابى جعفر ع فى صحيحة زرارة ليس ينبغى لك ان تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر يدل على استمرار الاحكام اليقينية ما لم يثبت الرافع لانا نقول الحق ان الحكم الشرعى الذى تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك فى رفعه على اقسام

اذا ثبت ان الشىء الفلانى رافع لحكم لكن وقع الشك فى وجود الرافع ان الشىء الفلانى رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك فى كون بعض الاشياء هل هو فرد له او لا ان معناه معلوم ليس بمجمل لكن وقع الشك فى اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض كتوقفه على اعتبار متعذر او غير ذلك وقع الشك فى كون الشىء الفلانى هل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهى عن النقض بالشك وانما يعقل ذلك فى الصورة الاولى من تلك الصور الاربع دون غيرها من الصور لان فى غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذى شك فى كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما يحصل النقض باليقين بوجود ما يشك فى كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك فى استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك فى تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما يحصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك فى كونه رافعا للحكم بسببه لان الشىء انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون فى تلك الصور نقضا للحكم اليقينى بالشك وانما يكون ذلك فى صورة خاصة غيرها فلا عموم فى الخبر الى اخر ما ذكره وهو ايضا يدل على انه لا يجوز العمل بالاستصحاب الا فى بعض الصور الذى هو ما علم الرافع ولكن شك فى وجوده ونظائره كثيرة فى غير هذا الموضع فى حجية الاستصحاب فى الامور الخارجية مطلقا فحاصل الاقوال يرجع الى ثمانية الحجية مطلقا عدمها مطلقا الحجية فى نفس الحكم الشرعى دون الامور الخارجية

الخارجية العكس الحجية فى نفس الحكم الشرعى اذا ثبت بغير الاجماع الحجية فيه اذا كان وضعيا دون غيره الحجية فيه اذا كان مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك فى حصول الغاية الحجية فيه اذا كان الشك فى حصول الرافع المعلوم الرافعية لا غيره والاظهر هو القول بالحجية مطلقا كما هو مختار اكثر المتأخرين لنا وجوه من الادلة ان الوجدان السليم يحكم بان ما تحقق وجوده او عدمه فى حال او وقت ولم يحصل الظن بطرو عارض يرفعه فهو مظنون البقاء وعلى الظن بناء العالم واساس عيش بنى ادم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار والبستان وارسال المكاتيب الى الامكنة البعيدة والمسافرة الى الجزائر والبلاد الواقعة فى السواحل والقراض وغير ذلك مما يرتكبه العقلاء الان كثيرا من دون لزوم سفه او منقصة عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول فى الان السابق لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم بل لانا لما تتبعنا الامور الخارجية من الاعدام والموجودات وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاول غالبا على حسب استعدادها وتفاوتها فى مراتبها فنحكم فيما لم يعلم حاله بما وجدناه فى الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من انواع الممكنات يلاحظ ان الحكم ببقائه بحسب ما غلب فيه افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القوية تقتضى مقدارا من البقاء بحسب العادة من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضى مقدارا منه وللفرس مقدارا اخر وللحشرات مقدارا اخر ولدود القز والبق والذباب مقدارا اخر وكذا للرطوبة فى الصيف والشتاء وهكذا فههنا مرحلتان اثبات الاستمرار فى الجملة اثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات القارة يثبت ظن الاستمرار فى الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذى هو من جملتها فالحكم الشرعى مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الاحكام الصادرة عن الموالى الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة ساير الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم فى استصحاب الحكم الشرعى فناخذ الظن الذى ادعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب به والاقرب اليه وان امكن ذلك بملاحظة احكام ساير الموالى وعزايم ساير العباد ايضا ثم ان مطلق الظن الحاصل من جهة الغلبة فى الاحكام الشرعية محصله انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى انه ليس احكاما آنية مختصة بآن الصدور

بل نعلم من حاله من جهة امر خارج عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون
دلالة الحكم الاول على الاستمرار واذا اردنا منه فى مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابداء
الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان من الامر الاول الاستمرار
نحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ونقول ان مراده هنا ايضا
الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو قول النبي بالاستمرار وكذلك
الكلام فى موضحات الاحكام من الامور الخارجية فان غلبة البقاء يورث الظن القوى
ببقاء ما هو مجهول الحال ولما لم يمكن وجود الممكن الا بوجود علته فنعلم ان غالب
الموجودات المستمرة علتها موجودة اما بكون علة الوجود وهو علة البقاء على حسب
بقاء المعلول او بتجدد العلة للبقاء بل يمكن ان يقال ذلك فى الحكم الشرعى ايضا فانه كما
يمكن ان يكون علة البقاء هو الامر الاول ولان القراين الخارجية من تنصيص اخر او
اجماع على الاستمرار او نحو ذلك والحاصل ان العمدة هو اثبات الظن بالبقاء فى كل ما ثبت
وقد اثبتناه من الضرورة والوجدان ومنكره مكابر ولا يهمنا اثبات السبب الباعث
على الظن وان كان الظاهر انه هو الغلبة على حسب تفاوت العادة المستند حصولها
الى علل لتلك الافراد الحاصلة انما اللايق بالبحث اثبات حجية هذا الظن نظرا الى ان
الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل وقد بينا سابقا فى مباحث الاخبار حجية
ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل وان ذلك الاصل غير مسلم فان دليله ان كان هو
الاجماع فهو فيما نحن فيه ممنوع اذ هو اول الكلام وان كان ظواهر الايات والاخبار فان كان
دليل حجية تلك الظواهر الاجماع فحجيتها فيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فان كان
هو دعوى القطع بسبب تواترها ففيه ان غايته تواتر معنى اللفظ فى الجملة لا عموما اذ دعوى
القطع بالمعنى كليته فيما نحن فيه ممنوع وان كان دعوى الظن والظهور فاى دليل على حجيته
الا حجية ظن المجتهد وهو موجود فيما نحن فيه وفيما نحن فيه وفيما ذكرناه تتمة فيه عن
الاعادة فراجعها واما ما استدل به الاخرون من ان ما ثبت دام فهو كلام خال عن
التحصيل وغاية توجيهه ما ذكره المحقق قال المقتضى للحكم الاول ثابت مثبت للحكم والعارض

والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته فى الثانى اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت
فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال
تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا
بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع وانت خبير بما فيه اذ المقتضى للحكم الاول ان سلم
كونه مقتضيا حتى فى الاوان اللاحقة فلا معنى للاستصحاب بل هو محض النص وان نفرض كونه
مقتضيا لان الاول فقط فلا معنى لاقتضائه فى غيره وان اخذ كونه مقتضيا فى الجملة فتساقط
احتمال وجود الرافع وعدمه تساقطهما لا ينفع فى اثبات الحكم فى الاوان اللاحقة من جهة
المقتضى بل عدم المقتضى ح هو مقتضى العدم كما مر اليه الاشارة الاخبار المستفيضة
المستفيضة الدالة على حجيته عموما منها صحيحة زرارة عن الباقر عم قال قلت له الرجل ينام وهو على
وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب
والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء
وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على وضوء من
يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر واليقين والشك
فى الحديث محمولان على العموم اما على ما اخترناه فى محله من كون المفرد المحلى باللام حقيقة
فى تعريف الجنس وجواز تعلق الاحكام بالطبايع فواضح لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد
واما على القول بالاشتراك وعدم تعلق الاحكام بالطبايع فعدم القرينة على الفرد المعين
الخاص واستلزام ارادة فرد ما من الاغراء بالجهل يعين الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه انه
ح يصير من باب رفع الايجاب الكلى لوقوعه فى حيز النفى لانه بعيد عن اللفظ وينفيه التاكيد بقوله
ابدا فيصير من باب لا يحب كل مختال فخور مع ان كون قوله عم لا ينقض اليقين ابدا بالشك فى قوة
كبرى كلية لاثبات المطلوب يعين ذلك ايضا وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد
لاشعار قوله عم فانه على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى ح بمنزلة التكرار ومن ذلك
يظهر ان القول بان سبق حكاية اليقين الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايضا بعيد
سيما مع ان المعهود هو الشخص لا النوع يقين الوضوء الا ان يرتكب فيه نوع استخدام وهو خلاف الظاهر

والحاصل انه لا يحسن الاشكال فى العموم فى اليقين وكذلك لفظ الشك لانه تابع لليقين والمفهوم من
من الكلام ان موضوعهما واحد هذا ولما كان من البديهيات الاولية عدم اجتماع اليقين والشك
فى شىء واحد بل ولا الظن والشك ايضا فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فمعنى عدم جواز نقض
اليقين بالشك عدم جواز نقض حكم اليقين بالشك فما كان حكم الوضوء فى حال يقينه وهو جواز
الدخول فى الصلوة مثلا لا يجوز نقضه بالشك فى الوضوء ثم انك اذا تاملت فى فقه الحديث تعلم
ان نظر الامام عم لا الى نفى تحقق النوم فى الخارج ليس اقل من نظره عم الى اثبات الطهارة وتوجهه عم
الى بيان ما به يتحقق النوم فى الخارج وغلبته باستيلائه على القلب والاذن دون العين فقط
يفيد انه عم اعتبر اليقين فى الامور الخارجية ايضا وان كان من اسباب الامور الشرعية فلا وجه
للقول بتخصيص دلالة الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية واما ما ذكره الخ الخوانسارى
من ان الرواية لا تدل الا على ما ثبت استمراره الى غاية من جهة امر الشرع تمسكا بان المراد من عدم
نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض هو ان يكون الشىء موجبا
لليقين لولا الشك فقد اورد عليه بانه كذلك فى استصحاب القوم ايضا يعنى ما لم يثبت الاستمرار الى
غاية ايضا سواء ثبت الاستمرار فى الجملة او ثبت الحكم على الاطلاق اذ المفروض ان الكلام ليس فيما كان
مقيدا بوقت او ما اختص ثبوته بآن فان الشك لو فرض عدم عروضه فى الزمان الذى عرض فيه
او عند الحالة التى فرض عروضه عندها لكنا قاطعين بالبقاء ايضا لان عدم العروض انما يكون
عند القطع بان جزءا من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول
لان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وزواله انما هو بعدمها وحاصل هذا الايراد هو استدلال
انه على ان علة الوجود فى هذا المعلول هو علة البقاء الى آن حصول الشك يعنى بحكم من فرض
انتفاء الشك ان العلة الموجدة هى المبقية فلا يرد الاعتراض على الايراد بان انتفاء الشك انما
يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة الوجود فى الآن الاول هو علة الوجود فى الآن الثانى ايضا
كما ان انتفاء اليقين لشك فى الصورة التى فرضها المستدل يوجب الحكم بسبب الاستمرار اليقين
المنصوص عليه من الشرع فكذلك فيما ذكره القوم انتفاء الشك يوجب اليقين بالحكم ضرورة
عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم السابق فان المراد هنا من الشك ما ينافى اليقين

اليقين السابق وهو اعم من الظن والقطع بانتفاء الحكم السابق ايضا ليس كلامنا فيه
حتى يتوهم انه اذا انتفى الشك فقد يثبت اليقين بالوجود وقد يثبت اليقين بالعدم
بل الكلام انما هو فى ثبوت الحكم السابق والشك فى زواله بحيث لولاه لثبت الحكم السابق
مع الفراغ من انتفاء القطع بالعدم والحاصل ان المراد بالشك هنا احتمال زوال الحكم السابق
لا مجرد التردد بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين السابق مع ان ذلك
يضر المستدل ايضا لان الشك فيما فرضه على هذا التقدير اذا فرض انتفائه فلا يثبت استصحاب
لان احتمال تحققه فى ضمن القطع بعدم الحكم السابق لا ينافيه لا يقال ان الشك قد يوجبه نفس
الدخول فى الوقت الثانى وفرض عدمه انما هو بفرض عدم الوقت الثانى وهو لا يثبت الا باليقين
فى الآن الاول فلم يتحد مورد الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل فانه اذا فرض انتفاء الشك
فيثبت اليقين محله من جهة نص الشارع على الاستمرار لانا نقول مع ان هذا الفرض نادر الوقوع سيما
فى الاحكام الشرعية فالمفروض عدم ملاحظة اعتبار الآن الاول ولا عدم اعتبار الآن الثانى غاية
الامر حصول اليقين فى الآن الاول لا بشرط الآن الاول فالقدر المحقق انما هو ثبوته
فى ظرف الخارج وانتفاء الشك يحصل مع ملاحظة اعتبار ثانوية الآن الثانى ولا يحتاج
الى اعتبار عدم الآن الثانى حتى ينتقل الى الآن الاول ويفيد اليقين فى الآن الاول مع انه
يرد النقض فيما لو فرض فيما فرضه المستدل ايضا ان يصير الآن المتاخر سببا للشك فى ثبوت
الاستمرار المنصوص عليه الى غاية معينة بل هو ثابت فيه او منحصر فى الآنات المتقدمة عليه
حرفا بحرف والحاصل ان ما ذكره فى معنى الحديث انه لا ينقض اليقين المفروض فى زمان الشك
الذى لولا الشك لكان ثابتا بالشك وهو مع انه يجرى فى استصحاب القوم ليس باولى من ان
يكون المراد من الحديث لا ينقض حكم اليقين الثابت سابقا بسبب الشك كما اشرنا بل هذا اولى واظهر
وهو المتبادر من الحديث واما قوله فى جملة ما نقلناه عنه سابقا ثلث فيه تفصيل فرجعه
ليس الى القول بعدم التفرقة بين الصورتين وان الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه
كما اختاره اولا بالشك فى وجود المزيل والشك فى كون الشىء مزيلا كما توهم ولم يتعرض
لبيان الفرق وسنبينه واما ما ذكره الخ السبزوارى من الفرق بين الاقسام المذكورة فى كلامه

فهو ايضا لا يرجع الى محصل فلنذكر الامثلة للصور المذكورة ثم لنتعرض لابطال الفرق فمثال الاول
استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن او الثوب مع
الشك في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذى
حدثا ان حصل المذى من جهة تعارض الادلة واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير
بالماء مع غسله بماء السيل المشكوك كونه ماء ومثال الثالث كل شيء مجهول الحال الذى فيه حلال
وحرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام فان الحلال والحرام مهيتان معلومتان وافرادهما الواقعية
ايضا معلومة متعينة في متن الواقع بحيث انه لو علم انه مغصوب يتيقن انه حرام ولو علم انه من المباحات
الاصلية الحاذة من دون تعديق انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجين الذين
اوجبا تعذر المعرفة لا يعلم ان هذا الشخص الموجود المجهول الحال فرد من اى الصنفين ومتصف بايهما
ومثال الرابع الشك في كون استحالة الكلب بالملح اذا وقع في المملحة مطهرا واقول ـــــ ان دلالة
الخبر على الاقسام الاربعة واضحة ولا اختصاص له بالصورة الاولى فان كل ذلك من موارد اليقين
بالشك قوله بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك فيه ان المتبادر من الخبر ان موضوع الشك
واليقين ومورده ما شيء واحد فاليقين بوجود المذى مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما
امران متغايران فالشك واليقين كليهما لا بد ان يلاحظ بالنسبة الى الطهارة فمراد من لا يفرق
بين الصور ان وجود المذى بعنوان اليقين مما يستتبع الشك بزوال الطهارة التى كانت يقينية
فقد صدق تواردهما على موضوع واحد وهكذا غيره من الامثلة قوله فان الشك في تلك الصور
كان حاصلا من قبل فيه ان ما كان حاصلا من قبل هو الشك في كون نوع هذا الشيء رافعا
لنوع ذلك الحكم واما الشك في رفع هذا الحكم الخاص فانما حصل بتشخص الشك الحاصل من جهة
يقين حصول هذا الشيء الخاص فان حصول ما هو مشكوك في كونه من الرافعات مستلزم
للشك في رفع هذا الحكم الخاص بحصوله الخاص بعدم الحكم الخاص وهذا الشك لم يكن من قبل
فصدق ان اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا ظ ومما ذكرنا ظهر ان العلة التامة والجزء
الاخير منها هو الشك المسبب عن هذا اليقين لا نفس اليقين وصحيحة الاخرى وهى مذكورة في زيادات
كتاب الطهارة من يب وهى طويلة وفيها مواضع من الدلالة بما يقرب من صحيحة المتقدمة وصحيحة الاخرى

نقض

ايضا وهى مذكورة في باب السهو في الثلث والاربع من الكافى عن احدهما ع قال واذا لم يدر
في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين
بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم
على اليقين فيبنى عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وما رواه الشيخ عن الصفار عن على بن
محمد القاسانى قال كتبت اليه ع وانا بالمدينة عن اليوم الذى يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا
فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وما رواه العلامة المجلسى ره في باب
من شك او شك في شيء من افعال الوضوء من الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطينى
عن قاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابى بصير ومحمد بن مسلم عن ابى عبد الله ع قال قال امير
المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي اواخر
الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فاصابه شك
فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن البحار ايضا عن امير المؤمنين ع قال من كان
على يقين فاصابه الشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ثم قال اصل هذا الخبر
في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتاخرين واعتمد عليه
الكلينى وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافى وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى ولا يخفى ان
ما ذكره مع اعتضاده بغيره من الاخبار الصحيحة ودليل العقل يجعلها اقوى من الصحيح باصطلاح
المتاخرين بكثير الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها فانها وان كانت واردة
في موارد خاصة لكن استقرائها والتامل فيها يورث الظن القوى بان العلة في تلك الاحكام هو
الاعتماد على اليقين السابق وهذا ليس من القياس في شيء بل في كل من الروايات اشعار با
لعلية لو لم نقل باستقلالها في الدلالة فلا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا بها فاذا اجتمع الظنون
الضعيفة فيقوى في غاية القوة ويصدق عليه انه ظن حصل من كلام الشارع لا من التردد والدوران
ونحوهما وان شئت جعلته من عموم ظن المجتهد الذى اثبتنا حجيته والفرق بينه وبين الدليل الا
ان المعتمد في الاول الظن الحاصل بسبب وجود الحكم في الآن السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل
من تلك الاخبار بان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم وان لم يكن مظنونا في نفسه ومنهما

فرق بين من الروايات قول الصادق ع في موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله الصحيح
بطرق متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ووجه انطباقهما على الاستصحاب ثم اذا جعلنا
المراد ان كل شيء او كل ماء يحكم بطهارته حتى يحصل العلم باصابة ما يعلم انه نجس اياه مثل الشك في اصابة
البول بالثوب او الماء وهناك معنيان اخران يمكن حمل الروايتين عليهما نظير قوله ع كل شيء
لك حلال حتى تعرف انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حملها على الشبهة في الموضوع ان الاشياء
او المياه بعضها متصف في الخارج بالنجاسة الواقعية التي يعلم ان ملاقيها نجس وبعضها غير متصف
بها لكن اشتبه حال فرد من الافراد انه من ايهما هو فنقول ان الشيء المجهول الحال او الماء المجهول
الحال نحكم بانه طاهر واقعا من حيث انه مجهول الحال وطاهر من حيث هو هذا الفرد حتى يحصل العلم
بانه هو الفرد النجس وعلى حملها على الشبهة في الحكم الشرعي فنقول ان هذا الشيء المشتبه الحكم في انه
نجس ام لا مثل العصير العنبي بعد الغليان او الجسم الملاقي له هل حكمه الشرعي الطهارة او النجاسة
فهو طاهر حتى تعلم انه قذر ومن هذا الباب ما استدل بعضهم على عدم تنجس ماء القليل بملاقات
النجاسة بقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وهذا المعنى ابعد المعاني الثلثة من اللفظ و
توضيح المقام ان قوله كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر يحتمل معاني ثلثة كل جزئي حقيقي
من الاشياء علم طهارته سابقا واقعا او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى يعلم انه صار قذرا بملاقات
ما ينجسه شرعا كما اذا شك عند ترشش البول في اصابته بالثوب كل جزئي حقيقي لم يعلم
انه هل هو من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة بسبب ملاقاتها للنجاسة ام من الاشياء الباقية على
طهارتها حكم بكونها من الاشياء الباقية على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة
كما لو اشتبه الثوب المتنجس بالثوب الطاهر وكذلك الكلام فيما لو اشتبه الجزئي الطاهر العين بمتنجس
العين كالعذرة المرددة بين عذرة الانسان وعذرة البقر كل مجهول الحكم بكليته وبشخصيته
جميعا المحتمل لان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات بكليها كالعذرة والكلب وحكم الاعيان
الطاهرة بالذات بكليها كالغنم والظبي وذلك مثل ابن اوى فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكذلك
المعاني الثلثة في قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين
الاولين لزوم اعتبار المفهوم الكلي في ذلك الشيء هنا اذ الجهالة لم يتعلق بحكم الجزئي من حيث

من حيث هو جزئي بل من حيث انه كلي او فرد لكلي نظير قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بخلاف
الاولين وكذلك انما يعتبر هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت من الدليل الشرعي على الوجه الكلي
بخلاف السابقين فان العلم انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة والقراين فهذا من جملة الشبهة
في الحكم والسابق من جملة الشبهة في الموضوع اذا عرفت هذا ظهر لك الفرق بين المعاني الثلثة
وعرفت ان المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا في اطلاق واحد كما حققناه في دلايل
الكتاب والقول بان كل شيء عام قابل لارادة الكلي والجزئي وكذلك العلم يشمل العلم بالكلي والجزئي
فيصح ارادة معنى عام يندرج فيه الكلي لا يصح مع تفاوت اضافة الطهارة والقذارة الى الاشيا
وكذلك سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصومين ع منزل على موارد حاجات المكلفين وقد يختلف
موارد الحاجات فقد يمكن ان يراد بسبب موضع الحاجة ان كل شيء طاهر باليقين السابق حتى
تعلم من الخارج ملاقاته للنجاسة او ان كل شيء مشتبه بين امور طاهرة ونجسة فيحكم بانه من الاشيا
الطاهرة حتى يعلم من الخارج انه من الاشيا النجسة وان كل شيء يحتمل ان يكون حكمه الشرعي الطهارة
او النجاسة فيحكم بانه طاهر حتى يعلم من جانب الشرع ان حكمه النجاسة مع ان المعنى الثالث مساوق
اصل البراءة وقد عرفت اشتراط العلم به بالفحص والبحث عن الدليل بخلاف المعنيين الاولين والرواية
ظاهرة في البناء على الطهارة من دون الفحص وهو يناسب المعنيين الاولين لا المعنى الثالث لانه
من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث والفحص وادخال المعنيين الاولين في الثالث بان يقال
كل شيء مجهول طهارته ونجاسته سواء كان كابن اوى والفارة او كالجسم الطاهر المشكوك الملاقات
بالنجس او كاحد الانائين المشتبهين فهو طاهر حتى تعلم من الشارع حكمه فيصير الكل من باب الجهل بالحكم
الشرعي ولا ينافي ذلك شيئا منها لزوم الفحص عن الدليل في غاية البعد من اللفظ والمعنى والحاصل
ان الجهالة بالحكم الشرعي اما جهالة من حيث الخصوص او جهالة من حيث اشتباه الحكم في الخصوص
بعد وضوحه في كل من المشتبهين او جهالة محضة مطلقة وكذلك العلم الذي يحصل بالحكم يختلف
باختلاف الجهالة ولا بد في ارادة كل منها من ذكر لفظ يدل عليه فلا بد ان يحمل اللفظ على ما هو
الظاهر فيه فنقول ثم العموم هو العموم الافرادي وارادة الاشخاص لا الانواع فليس يظهر في
ارادة الكلي ولا الجزئي بملاحظة الكلي فهو يرجع الى المعنيين الاولين والثاني اظهر هما

فالاستدلال به على المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المتبادر من العلم هو اليقين
الواقعي والغالب انه يحصل في الموضوع لا الحكم فان العلم بالحكم الشرعي غالبا هو من الادلة
الظنية غاية الامر كونها واجب العمل وهو لا يوجب العلمية الحقيقية ولذلك قال ع‍ في بيان حكم
المجهول عينا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكذا على المعنى الاول مع ما ورد من الاخبار الدالة
على عدم جواز نقض اليقين بالشك بغية التاكيد بخلاف ارادة المعنى الثاني فانه تاسيس كبيان
الحل في قوله ع‍ كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال الخ ومما يبعد ارادة المعنى الاول ويقرب
المعنى الثاني ان الظ ان لفظ قذر صفة مشبهة دالة على الثبوت مناسبة لارادة ما ثبت قذارته
بالذات او بسبب الملاقات لا فعل ماض مفيد لتجدد حصول القذارة فيفيد ان الشك انما هو
في ان الشيء هو الطاهر او القذر لا في ان الشيء حصل له قذارة ام لا وحاصل المقام ان ارادة
معنى عام يشمل المعاني الثلثة لا يمكن الا مع التجوز والتكلف الذي يناسب الاستدلال والحمل
على المعنى الثالث دون الاولين بعيد لفظا ومعنى وكذا ارادة المعنى الاول دون الثاني وفهم
هذا المرام محتاج الى تامل تام ثم نرجع الى ما كنا فيه ونقول ان انطباق الرواية بالمعنى الاول على الاستصحاب
ظ وكذا المعنيين الاخيرين ولكنهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البرائة الاصلية
واما المعنى الاول فيمكن حمله عليه وعلى استصحاب حال الشرع اذا علم طهارته سابقا شرعا
ومنها صحيحة عبد الله بن سنان الدالة على طهارة الثوب الذي اعاره من الذمي وعدم وجوب
غسله لانه اعاره طاهرا ولم يتيقن نجاسته وقد مر صحيحة الاخرى في شبهة الموضوع وما في
معناها الى غير ذلك من الروايات   انه ثبت الاجماع على اعتباره في بعض المسائل
كتيقن الطهارة والشك في الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد والشك
في نجاستهما وبناء الشاهد على ما شهد به ما لم يعلم رافعها والحكم ببقاء علاقة الزوجية
في المنفق له وكذا المال وعزل نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيكون حجة لان علة
علمهم فيها هو اليقين السابق فيجب العمل لانه انما تحققت علته او لانه اذا ثبت حجيته في
بعض المسائل فلا قائل بالفصل واورد عليه بانه بان العلة لعلها كانت في خصوصها نص
او اجماع او غير ذلك فدعوى العلية ممنوعة وكذا دعوى الاجماع المركب اذ هو انما يتم لو ثبت

لو ثبت ان عملهم انما كان من جهة الاستصحاب والانصاف ان ملاحظة هذه الموارد الكثيرة
يورث الظن القوي لو لم نقل بالعلم بان المناط هو الاستصحاب وبالجملة الادلة التي سيما
مع اجتماعها لا يبقى معها مجال الشك والريب في حجية الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه
احتج النافون بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل
على حجية هذا الظن وانه لا يجوز اثبات المسئلة الاصولية باخبار الاحاد وربما منع بعضهم
حصول الظن فيه ايضا وقد عرفت الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن في باب خبر الواحد واثبات
حجية ظن المجتهد كما بيناه ثمة واما ان المسئلة الاصولية لا تثبت بالظن فقد عرفت ان التحقيق
خلافه ثمة ايضا واما انكار حصول الظن منه ففيه انه مكابرة لا يليق بالجواب مدفوع بعد صحة
الاحتياج اليه نظرا الى الاخبار ايضا حجة القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية
فهو دليل النافين من منع حجية مطلق الظن او نفي الظن ومنع دلالة الاخبار فانه لا يظهر شمولها
للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في هذه
الامور الذي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ حكم شرعي بالعرض ومع عدم
الظهور لا يمكن الاحتجاج بها هكذا قرر المنع المحقق الخوانساري في شرح الدروس قال وهذا ما نقول
ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به اقول وفيه ان اليقين والشك عامان سيما
في رواية الخصال ويبعد كون المراد بيان حكم الامور الخارجية سيما اذا كان مستلزما للاحكام
الشرعية ثم مع ان عدم جواز نقض اليقين في كلامه ع‍ كما يرجع في الطهارة عن الحدث والخبث
الى ابقاء الطهارة بالمعنيين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم دخول المتنجس وعدم حصول ما
يوجب الحدث ايضا كالنوم وغيره كما لا يخفى على من تامل في الروايات مثل ما في صحيحة زرارة قلت
ان رايته وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد ان شككت في موضع منه ثم رايته وان
لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله
شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك الحديث بل قال المحدث البارع
الحر العاملي في كتابه الفصول المهمة في اصول الائمة بعد ما ذكر فرقة من الاخبار التي الى ذكرنا اقول
هذه الاحاديث لا يدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي وانما يدل عليه في موضوعاته

ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث او طلوع الصبح او غروب الشمس او
تجدد ملك او نكاح او زوالهما او نحو ذلك كما هو ظ من احاديث المسلمين وقد حققناه
في الفوايد الطوسية اول .... ويظ مما ذكرنا حجة القول بالعكس وجوابه ايضا وحجة القول
بنفي الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت من الاجماع ان ثبوت الحكم في الان الاول والمتاخر محتاج الى دليل
ولو كان الاجماع ثابتا في الان المتاخر ايضا لما حصل هنا خلاف فالخلاف في مسئلة المتيمم الذي
اصاب الماء في اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد الا على وجوب المضي في الحال
الاول وهو ما قبل رؤية الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع واذا لم يثبت الاجماع و
المفروض عدم دليل اخر على الاستصحاب فلا يثبت الحكم السابق في الان المتاخر وفيه
ان هذا الكلام يجري في غير ما ثبت الحكم من الاجماع ايضا اذ لو كان النص الدال على ثبوت
الحكم في الان الاول شاملا للان المتاخر بعمومه فهذا استدلال بالعموم لا بالاستصحاب
وان لم يكن فيه شمول فلا دليل على ثبوت الحكم في الان المتاخر وهذا الدليل انما يناسب
القول بحجية بنفي حجية الاستصحاب مطلقا لا التفصيل والحال انا نقول في صورة استصحاب
حال الاجماع ان الاجماع موجود في الان ولا نقول ايضا لابد ان يكون المسئلة في الان المتاخر
اجماعية بل نقول ان الاجماع ايضا كاشف عن حكم واقعية اوجبت صدور الحكم عن الشارع ثبوت
الحكم بالان الاول بان يكون الاجماع شرط الان الاول وعدم انضمام الان الاخير اليه وكذا النص
بل انما يثبت مطلق الحكم في الان الاول وهو لا يفيد اختصاصه به ثم لا نقول بان علة حصوله في
الان المتاخر هو حصوله في الان الاول لعدم الدليل على ذلك بل نقول ان الظن حاصل ببقاء
ما ثبت في الان الاول نظرا الى ملاحظة اغلب الموارد فنتبع ذلك الظن ثم يكشف ذلك عن
كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا كما اشرنا سابقا ولا تفاوت الحال في ذلك بين
ما ثبت بالاجماع وغيره وحجة التفصيل في حكم الوضعي وغير الوضعي مع ظهوره وهنه بحيث
لا يحتاج الى البيان تظهر مع جوابه مما مر حجة القول بالحجية اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع
الى غاية معينة دون غيره فقد عرفت مما نقلناه عن شرح الدروس وحاصله ان الدليل على
الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع بدون اشتراط العلم بها امران احدهما

الاخبار المانعة الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك والثاني انه لا يحصل الظن
بالامتثال الا باستصحابها الا حصول اليقين بالغاية وذلك في الوجوب والتحريم وما يتعلق بهما
من الاحكام الوضعية ظ واما في الاباحة وما يتعلق بها من الاحكام الوضعية فلان اعتقاد
اباحة يوجب عدم امتثال امر الله تعالى فان الاعتقاد بما سيجيئه واجب اجمالا كان او مباحا او
غيرهما ولعل نظره الى ان اشتغال الذمة مستصحب وشغل الذمة اليقيني مستدع لحصول البرائة
اليقينية بالاجماع كما ادعاه بعضهم ورفع الاشتغال لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية
اليقينية امر ان نفس الحكم واجزائه الى غاية ولا يحصل الامتثال الا باتيانهما معا فلا يرد عليه
فالمخصص به
ما قيل من ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكمه في الواقع مع الشك في تحققه بعد
انقضاء زمان فلابد للتحقيق منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب بتقريب ان
الدليل للحكم يحتمل ان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وان يراد منه
عدم وجوده فيه ولا يحصل اليقين بالبرائة الاصلية الا بالامتثال في زمان الشك ايضا فا
لا بيان لا الغاية جزء المامور به مثلا فافرضه بخلاف فرض استصحاب القوم ففي استصحابهم
لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة ولا لما قيل من ان تحصيل القطع والامتثال انما يلزم مع
القطع او الظن بثبوت التكليف في ان الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا لا يحصل الامتثال
به الا باتيان جميع اجزائه سواء بقي اليقين بالتكليف او الظن او الشك والحاصل ان الاستصحاب
وان امكن فرض تحققه فيما نحن فيه لكنه لا حاجة الى تحققه ولا التمسك به وذلك نظير اصل البرائة
فكما انه بالذات يقتضي رفع التكليف حتى يثبت التكليف سواء اعتبر استصحابه ام لا فشغل
الذمة اليقيني يقتضي ابرائها سواء اعتبر استصحابه ام لا وانما اكتفى بحصول الظن للامتثال
مع ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقيني هو اليقين بالرفع تنبيها على كفاية الظن الاجتهادي
الذي هو بمنزلة اليقين فلو كان الموصوفة المذكورة بظن معتبر يكتفي فيكفي في الامتثال وهذا
كلام سار في مطلق التكليف الثابت ولا اختصاص باستمرار الحكم وعدمه قال في شرح الدروس
بعد كلام في هذا المقام والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على شيء معين مثلا معلوم عندنا
او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلابد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك
الشيء

المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفى الشك فى وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم وكذا اذا دل
نص او اجماع على وجوب شيء معين فى الواقع مردد فى نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف
غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة فى الواقع مردده عندنا
بين اشياء ونعلم ان ذلك ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المردد
فيها فى نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفى الاتيان بشيء واحد منها
فى سقوط التكليف وكذا حصول شيء فى ارتفاع الحكم وسواء فى ذلك كون ذلك الواجب شيئا
معينا فى الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة فى الواقع مجهولة عندنا او غايات
كذلك وسواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن
كذلك بل ورد نص على ان الواجب الشيء الفلاني ونص آخر على ان ذلك الواجب شيء آخر او ذهب
بعض الامة الى وجوب شيء والاخرون الى وجوب شيء آخر دونه وظهر بالنص والاجماع فى الصورتين
ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى
يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا فى امر او تباينا بالكلية وكذلك الحكم فى
ثبوت الحكم الى الغاية اقول ــــ وقد اشرنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور على هذا الكلام
فى البحث السابق واوردنا على ما نقلنا من بعض كلماته فى شرح الدروس وما يفيد تقييده هنا
بقوله ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء فلاحظ وتامل ولكن التميز
بين الموارد ومعرفة ما يجرى فيه الاستصحاب اعنى لزوم العمل على استمرار الاشتغال حتى يحصل اليقين
بالبراءة وان المكلف به مردد بين امور هل هو احدها المعين عند الله المبهم عندنا او المكلف
بان لا يترك مجموع المحتملات فيكفى الامتثال بالبعض امر مهم مشكل والحق ان اثبات الاول فى غاية
الصعوبة ونهاية الندرة وان لم نقل بانه غير متحقق وكذلك الكلام فى الامور المستمرة الى غاية معينة عند الله
مبهم عندنا وقد ذكرنا بعض الامثلة فى البحث السابق ونقول هنا ايضا لو استدل القائل بوجوب
ثلثة احجار فى الاستنجاء بان حكم النجاسة مستمر الى حصول المطهر الشرعى بالاجماع ولم يتحقق المطهر
الا بالثلثة فنقول لا نم الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل المطهر الشرعى بل انما نسلم على ان
الصلوة لا تقع بعد التغوط الا مع حصول احد من اشياء ثلثة اما الغسل بالماء او المسح بثلثة احجار طاهرة

طاهرة او التمسح بطاهر فلو قال الاجماع ثبت على وجوب شيء وهو احدها المعين عند الله المبهم عندنا
فيبقى الاجماع على ذلك لم نم بل انما يسلم الاجماع على ان ترك مجموع الثلثة موجب للعقاب وهكذا
فى كل ما يرد عليك فعليك بالاجتهاد فى كل مورد خاص والعمل على مقتضاه ثم ان ما ذكرناه
من ان المحقق الخوانسارى وهو ظ ما اختاره المحقق فى آخر كلامه بعد ما اختار ان لا حجية للاستصحاب
مط واستحسنه صاحب المعالم الا انه قال هذا رجوع عن القول بالاستصحاب فان اراد
الرجوع عن القول بالاستصحاب فى جميع الموارد فحسن وان اراد انه رجوع عنه مط كما هو
ظ كلامه فهو غير صحيح لما ظهر لك انه ايضا استصحاب الحكم فى زمان الشك فى الاستمرار وهذا
معنى الاستصحاب واما حجة القول الاخير وجوابه فيظهر مما ذكرنا مفصلا فلا نعيد وينبغى هنا
التنبيه لامور ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه فى مقدار قابلية الاستعداد
وملاحظة العلية فيه فلا بد من التامل فى انه كلى او جزئى فقد يكون الموضوع الثابت حكمه
اولا مفهوم كلى مردد بين امور وقد يكون جزئى حقيقى معين وبذلك تتفاوت الحال اذ قد
يختلف افراد الكلى فى قابلية الاستعداد ومقداره فالاستصحاب ح ينصرف الى اقلها استعدادا للاستمرار
وههنا لطيفة وهو ان بعض سادة فضلاء الاذكياء من اصحابنا ذكر فى حكاية ما جرى بينه
وبين احد من اهل الكتاب من اليهود او النصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة
نبيّنا نحن وهم متفقون على حقيقته ونبوته فى اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان
دينه ثم ذكر انه اجابه بما هو المشهور من انا لا نم نبوة نبى لا يقول بنبوة محمد صلعم موسى او عيسى الذى
يقول بنبوته اليهود او النصارى نحن لا نعتقد بل نعتقد بموسى او عيسى الذى اخبر
من نبوة محمد صلعم وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا عم فى جواب الجاثليق فانه قال له ما
تقول فى نبوة عيسى وكتابه هل تنكر شيئا قال الرضا عم انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما
بشر به امته وما اقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد صلعم وكتابه
ولم يبشر به امته قال الفاضل فاجابنى بان عيسى بن مريم المعهود الذى لا يخفى على احد حاله
او موسى بن عمران المعلوم الذى لا اشتبه على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب
جاء بدين وارسله الله تعالى نبيّنا وهذا القدر مسلم الطرفين ولا يتفاوت ثبوت رسالته

هذا الشخص في اثباته بدين بين ان يقول بنبوة محمد صلعم ام لا نحن نقول دين هذا الرجل المعهود
ورسالته باق بحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله وبذلك افحم الفاضل المذكور في الجواب
فتاملت هوينا فقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك في اصول
الدين ان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجرى على منواله ولم يتعين هنا الا
النبوة في الجملة وهو كلى قابل للنبوة الى اخر الاديان بقوله نعم انت نبيى وصاحب دين
الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد صلعم بان يقول له انت نبيى ودينك باق الى
زمان محمد صلعم فهو لان يقول انت نبى بدون احد القيدين فعلى المخالف ان يثبت اما التصريح
بالامتداد الى اخر الابد والى له باثبا ته والمفروض ان الكلام ليس فيه ايضا واما الاطلاق
فهو ايضا في معنى القيد ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة
والذى يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلى لا يمكن استصحابه الا
بما يمكن من اقل افراده امتدادا واستعدادا كما ذكرنا ولناتى بمثال يوضح المقام وهو انا
اذا علمنا ان في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اى نوع هو من الطيور او البهائم او الحشار
او الديدان ثم غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوان
عمرا فترى ان الفرس اطول عمرا من الغنم والعصافير اطول عمرا من الخطاطيف والفران من الديدان
وهكذا فاذا احتمل عندنا كون الحيوان الذى في بيت خاص اما عصفورا او فارة او دود قز
يحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابها الى زمان طولها اعمارا فبذلك بطل
تمسك اهل الكتاب او على فرض التسليم والتنزل والمماشاة معهم نقول ان القدر الذى
يثبت لنا من نبوتها هو القدر المشترك بين احد المقيدات الثلثة مع امكان كونها النبوة
الممتدة الى زمان نبوة محمد صلعم كيف يجرى الاستصحاب الى اخر الابد ثم انك بعد ما بينا لك
سابقا لا اظنك مرادا علينا امر الاستصحاب في الحكم الشرعى بما ذكرنا في هذا المقام بان
نقول يمكن ان يرد الاستصحاب فيها بمثل ذلك وبيان ان الاحكام الواردة في الشرع انما
يسلم جريان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقات لم تكن مقيدة الى وقت خاص و
اختفى او ممتدة الى اخر الابد والذى يجوز اجراء الاستصحاب فيه هو الاول وذلك لان

لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع
له حد ليست ثابتة ولا محدودة الى حد معين وان الشارع يكتفى فاورد منه مطلقا في
استمراره ونظيره من الخارج انذارا منه الاستمرار فان تتبع اكثر الموارد واستقرائها
يحصل الظن القوى بان مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار الى ان يثبت الرافع
من دليل عقلى او نقلى فان قيل هذا مردود عليك في حكاية النبوة قلنا ليس كذلك
لان الغالب في النبوات هو التحديد بل انما الذى ثبت علينا لو نسلم من الامتداد
القابل لان يمتد الى الابد هو نبوة نبينا صلعم مع انا لا نحتاج في اثباته الى التمسك الى الا
ستصحاب حتى يتمسك الخصم بان نبوته ايضا مرددة بين الامور الثلثة بل نحن متمسكون
بما نقطع به من النصوص والاجماع نعم لو كان تمسكنا بالاستصحاب في الدوام لاستظهر
علينا الخصم بما نبهناه عليه فان قيل قولكم بالنسخ يعين الاطلاق ويبطل التحديد لان
اخفاء المدة وعدم بيان الاخر ماخوذ في ماهية النسخ وهو بعينه مورد الاستصحاب قلنا
ما سمعت من مخاصمتنا مع اليهود في تصحيح النسخ وابطال قولهم في بطلانه انما هو من باب
المماشاة معهم في عدم تسليمهم التحديد وابطال قولنا بقبح النسخ والا فالتحقيق ان
موسى وعيسى عم اخبرا بنبوة محمد صلعم وكتابهما ناطق به لان نبوتهم مطلقة ونحن نبطلها
بالنسخ فلما كان اليهود منكرا لنطق كتابهم ونبيهم بذلك وزعموا دوام دينهم و
اطلاق النبوة ويتمسكون بالاستصحاب من باب المماشاة معنا وتمسكوا ببطلان النسخ
بناء عليه ايضا فنحن نخاصمهم على هذا الفرض في تصحيح النسخ وهذا ايضا ما رددنا عليهم
في تمسكهم بالاستصحاب فان قيل احكام شرع موسى عم مثلا مطلقات والنسخ يتعلق
بالاحكام قلنا اطلاق الاحكام مع اقترانها ببشارة عيسى برسول بعده اسمه احمد صلعم
لا ينفعهم لاستلزامه وجوب قبول رسالته صلعم فلا معنى لاستصحاب احكامهم كما لا يخفى
فافهم ذلك واغتنم قد فرغت من ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق الا مع حصول
الشك في رفع الحكم السابق فاعلم ان ذلك الشك انما يحصل بسبب حصول تغير ما في
الموضوع اما في وصف من اوصافه مثل القلة والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا تم كرا

او في سببه كالمتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه او في حال من احواله كا
الانائين المشتبهين فان الاجتناب عن الاناء النجس في حال العلم به كان واجبا وحصل
الشك في الوجوب بسبب حصول الجهالة به في وقت الاشتباه واما مع تغيره
حقيقة ظاهر م انه لا مجال للاستصحاب وذلك مناط قولهم بان الاستحالة من المطهرات وربما
يستدل على ذلك بان النجس والحرام مثلا انما هو الكلب والعذرة مثلا لا الملح والدود
والتراب والرماد ومن هذا القبيل استحالة النطفة بقرا وغنما والماء النجس بولا لحيوان
ماكول اللحم وفيه اشكال من وجهين   ان المناط في الحكم ان كان هو التميز فاذا
تحول الحنطة طحنا او خبزا او اللبن سمنا مثلا فيلزم طهارتها وهو بكم جزما وان كان المناط
تبدل الحقيقة والمهية في الدليل عليه ثم ماذا معيار تبدل الحقيقة والمهية ثم
يكون بطهارة الرماد وان الفحم وطهارة الخمر بانقلابه خلا فما الفرق بين الامرين
بل تبدل العذرة بالفحم ليس باخفى من تبدل الخمر بالخل وان لوحظ فيه تبدل الخواص بالمرة
ففي ذلك ايضا عرض عريض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يقال المعيار هو تبدل الحقايق عرفا
لا محض تغير الاسماء وهذا انما فيما لو كان مقتضي الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان
علة الحرمة والنجاسة في امثالهما من النجاسات عينا والمحرمات عينا هو ذاتها فيتبع ثبوت الحكم
ببقاء الحقيقة ومع بقاء الحقيقة فلا حكم فكانه قال الشارع الكلب نجس وحرام ما دام كلبا و
العذرة نجسة ما دامت عذرة فاذا استحال مهيته ينتفي الحكم والحق بعض الفقهاء المتنجس
كالخشب المتنجس بالنجس بالاولوية وفيه نظر فان من الظاهر ان نجاسة الخشب ليس لانه خشب
لاني نجسا بل لانه جسم لاقى نجاسة وهذا المعنى لم يزل   ان الحقايق المتخالفة عرفا كا
لعذرة والتراب والرماد لها احكام مستقلة براسها سواء كانت متوافقة في الحكم او متخالفة و
اما مسحوق بهيئة كالطحن للحنطة او منضوجة كاللحم المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل
بذلك حقيقتها عرفا كما لا يتبدل حقيقتها ايضا فاذا ثبت تبدل حقيقته عرفا فينتفي فيه حكم
الاستصحاب لثبوت التعارض بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وما يستصحب من حكم
المستحيل فعموم ما دل على طهارة التراب والدود والملح وحليتها تعارض استصحاب النجاسة

بني

النجاسة وسيبين ان الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع انه حصول الظن
بالبقاء في مثل ذلك ثم ودلالة الاخبار ايضا عزوا صحة ادحكم اليقين اذا كان ثابتا للشئ اولا والذي
لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالمهية السابقة ولم يبق بحالها حتى نحكم بعدم جواز نقض
حكمها فما حصل الجزم بالاستحالة العرفية فنحكم بانقطاع الاستصحاب فيه وما حصل الجزم بعدمه
فنجزم بجريان الاستصحاب فيه وما حصل الشك فيه فيرجع فيه الى ساير الادلة ثم الى الاصل ومما ذكرنا
يعرف الكلام في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن القمل والبرغوث والبق ونحوها
وان كان تبدل الحقيقة في غاية الخفا سيما في لدغ هذه الحيوانات للدم وخصوصا في البق و
اطلاق دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا الدم مع عدم تصوير دم الا غلبته هذه الدماء في
بطنها من جهة المص يوجب الحكم بالطهارة ففي الحقيقة يرجع الكلام الى امثال ذلك الى وجود المعارض
لا عدم امكان جريان الاستصحاب ولذلك يتوقف بعض المتاخرين في افادة تغير الموضوع في
ترك العمل بالاستصحاب وتامل في كون تغير الموضوع قاطعا للاستصحاب   ذكر بعض
المتاخرين للعمل بالاستصحاب بعض الشروط مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي اخر يوجب
انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا فتعين العمل بذلك الدليل اجماعا ومثل ان
لا يعارضه استصحاب اخر اقول   ان اراد من الدليل ما ثبت رجحانه على معارضه فلا اختصاص
لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل عارضه دليل اقوى منه يترجح عليه فلا حجة فيه ويعمل
على الدليل الراجح فلا معنى لذكر هكذا ذلك في شرايط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل
الاصل ففيه ان الاجماع على ذلك ان سلم في اصل البرائة واصل العدم فهو في الاستصحاب ثم الا
ترى ان جمهور المتاخرين قالوا ان مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا
للحال السابق مع ما ورد من الاخبار المعتبرة بالفحص اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل
عليها جماعة من المحققين فكيف يدعي الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب
لا يعارض الدليل من حيث هو هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من
حيث انه خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق من حيث انه منطوق وذلك لا ينافي
تقديمه على الدليل من حيث الاعتضاد بالخارجي كما هو كذلك في العام والمفهوم ايضا ثم انا اخذنا

كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل المعارض شرطا لعقد
الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب وان تم ما اخذ الظن في ماهيته فنقول ان جعلنا وجه حجية
الاستصحاب هو الظن الحاصل من الوجود الاول فاذا تحقق دليل مبدل الظن بالوهم فهذا ابطل الاستدلال
به ويصح ان يقال عدم الدليل شرط لجواز العمل به اذ ليس هنا ظن بالبقاء ولكن يرد عليه انه لا اختصاص
له بالاستصحاب كما اشرنا سابقا وان جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض اليقين الا بيقين كما هو مدلول
الاخبار فان ثبت دليل على رفع الحكم فان كان يقينيا واقعيا فهو ليس عن يقين برفع اليقين وهو مقتضى
مدلول تلك الاخبار وكذا ان كان ظنيا واجب العمل ولا ريب ان عدم اليقين بالخلاف شرط في
العمل باليقين السابق وهو ايضا يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين بعدم ما يوجب بطلانه
من يقين على خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب وان شئت توجيه الكلام على
على نحو ما ذكرنا فقل المراد ان الظن القوي الاستمراري لا يقاوم الظن الاطلاقي على الوجه الاول
وعدم جواز نقض اليقين الثابت بعموم الاخبار لا يقاوم ما دل على نقض ذلك اليقين بالخصوص
فضعف الاستصحاب اما من جهة كونه استصحابا للحكم لا حكما مستقلا واما من جهة انه عام لثبوته من
عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا بيقين فلا يقاوم ما دل على نفي مورد بالخصوص
وذلك الدليل في جواز العمل به في بعض موارد الدليل النافي للحكم بالخصوص من جهة المرجحات
الخارجية كما اشرنا ومما ذكرنا يظهر حال اشتراط معارضة الاستصحاب لاخر ثم ان تعارض الاستصحابين
قد يكون في موضع واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة يقتضي طهارته
واستصحاب عدم التذكية يقتضي كونه ميتة المستلزم للنجاسة وقد يقرر بان الموت حتف الانف و
الموت بالتذكية كلاهما حادثان في مرتبة واحدة واصالة عدم المزبوحية الى زمان الموت يقتضي النجاسة
لاستلزامه مقارنته مع الموت حتف الانف واصالة عدم تحقق الموت حتف الانف يقتضي مقارنته
للتذكية المستلزمة للطهارة فاذا ثبت مرجح لاحدهما فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان تساقطهما
انما هو في محل التنافي لا يتنفي والا فيبقى كل منهما على مقتضاه في غيره وكذا اذا حصل الترجيح لاحدهما
لان محل التنافي لا ينفي حكم الاخر في غيره فيمكن ان يقال في مثله انه لا يتنجس ملاقيه بالرطوبة ولكن
لا يجوز الصلوة معه ايضا ومما يرجح الطهارة الاصل واستصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك

ذلك مما يعاضد عدم جواز الصلوة معه اصل استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك في تحقق
الساتر الشرعي وقد يكون في موضعين مثل الموضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب المعزول
من المني ثم شك في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود عليه لاستصحاب
طهارته السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لا يقال ان الثوب
ح محكوم بنجاسته شرعا لاستصحابه وكل نجس لاقى مع الرطوبة مما يقبل النجاسة فينجسه
لانا نقول ح ايضا بعد الملاقات محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب مع ان كلية الكبرى ح
ممنوع وانما المسلم في منجسية المتنجس غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب وكون الكل مما يقبل النجاسة
مطلقا ايضا ثم ومن هذا الباب الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته به و
اشتبه استناد الموت الى الماء او الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم حصول
التذكية اعني الموت بالمذكى الشرعي المستلزم للنجاسة والاقرب هنا العمل بهما في غير مورد
التنافي لاستحالة الحكم بطهارة الماء ونجاسته لكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد و
اما نجاسة الصيد فيا فيه الكلام السابق في الجلد المطروح وذلك يصير مرجحا اخر ايضا
لطهارة الماء ايضا مع ساير المرجحات واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي
في الشرع كثير فقد يحكم بحرمة الجماع لاحد الزوجين وحليته للاخر بان اقرت على نفسها بما
يحرم عليها وانكر الزوج ونحو ذلك
الاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في
الجزئيات وهو اما تام واما ناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات مثل ان
يقال الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز فكل جسم متحيز وهو الذي يسمونها بالقياس
المقسم وهو يفيد اليقين ولا ريب في حجيته ولكنه مما لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية واما
الثاني فهو ما ثبت الحكم في الاغلب وهو مما يفيد الظن الغالب ويتفاوت الظن بتفاوت
مراتب الكثرة وربما يصير الظن متاخما للعلم وامثلته في الشرع كثيرة منها الحكم بسماع شهادة
العدلين ومنها الحكم بان كل صلوة واجبة لا يجوز ان يفعل على الراحلة لانا كلما وجدناها
من افراده فهو كذلك فيحكم على الكلي بذلك ويترتب عليه استحباب الوتر لجوازه على الراحلة
والظ انه حجة لافادته الظن بالحكم الشرعي وقد اثبتنا سابقا ان ظن المجتهد حجة

وليس ذلك من باب القياس حتى يشمل له ادلته كما لا يخفى القياس في اللغة التقدير
والمساوات كما يقال قست الارض بالقصبة اى قدرتها وفلان لا يقاس بفلان لا يساوى و
في الاصطلاح اجراء حكم الاصل لجامع بينهما وهو علة ثبوت الحكم في الاصل وهي اما مستنبطة
او منصوصة اما الاخر فيأتي في مجيئ الكلام فيه واما الاول فذهب الاصحاب كافة عدا ابن
الجنيد من قدمائنا في اول امره وبعض العامة الى حرمة العمل به وذهب الاخرون الى جوازه
وربما يستدل على الحرمة بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وليس بذلك لما م
من ان ظاهره في اصول الدين مع انا اذا اثبتنا جواز العمل بظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل
فلا يتم الاستدلال بها ايضا اذ حرمته بعد التسليم انما تتم بعد انسداد باب العلم فالاولى
الاستدلال بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا رواها العامة عن النبي صلعم
والخاصة عن الائمة عم منها ما نقله البيضاوى وغيره عنه صلعم انه قال يعمل هذه الامة
برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وما رواه
صاحب المحصول قال صلعم ستفترق امتى على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون
الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام واما اخبار الخاصة فكتبهم مشحونة
بها لا حاجة الى نقلها وما نرى في بعض اخبارنا من عمل ائمتنا عم فهو اما من باب التنقيد
او الجدال بالتي هي احسن او ليتعلم اصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على البصير بل حرمته
ضرورية من المذهب بحيث لا يختلجه شك وريبة فانا نرى علمائنا في جميع الاعصار و
الامصار ينادون في كتبهم الاصولية والفقهية بحرمته مستندا اياها الى ائمتهم عم فنحن
نثبت الاحرمة العمل بالقياس كساير اصول ديننا ومذهبنا بالاجماع والضرورة والاخبار
المتواترة ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا انه حرم العمل
بالظن الا ما اثبته الدليل فانه طريق لا يكاد يمكن اتمامه كما شرحناه مستوفى في
مباحث الاخبار وبذلك يتخلص عن الاشكال في ان دليل وجوب عمل المجتهد بالظن
عقلي قطعي مبنى على لزوم تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه والدليل الا عم
القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى من ذلك القياس او نقول ان ماذكره

ان ماذكروه من طرق استنباط العلة في القياس مما لا يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ان مبنى الشرع على
جمع المختلفات وتفريق المتفقات فقد نرى ان الشارع حكم باتحاد النزح من البئر لنجاسة الكلب والخنزير
والشاة وباختلاف الابوال النجسة والمنى والبول وجمع في موجبات الوضوء بين النوم والبول
والغايط وحكم بحرمة صوم العيد ووجوب سابقه وندب لاحقه وامر بقطع يد السارق
وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك فكيف يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع العالم
بالحكم الخفية والمصالح الكامنة سيما مع ملاحظة مثل قوله تعم فبظلم من الذين هادوا حرمنا
عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعم حرمنا عليهم كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما
الا ما حملت ظهورهما فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا وصف ثابت في المذكورات والا
ان منع حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروه مكابرة فالاولى الاعتماد على الجواب الاول
واما الايات فلا يفيد اثبات جواز القياس والا كان القياس منافيا للقول بالنسخ ولم يقل
به احد وايضا سنبين ان علة الحكم قد يكون غائية وقد يكون فاعلية وقد يكون مادية فالقياس
ح يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة على التحريم وهو العصيان لا بالنسبة الى حسن او قبح في
نفس الفعل فيمكن ان يقاس غير اليهود من الظالمين عليهم في حرمة الطيبات لاشتراكهم في
الظلم والعصيان احتجوا بقوله تعم فاعتبروا يا اولى الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس
عبور من حكم الاصل الى الفرع وفي هذا الاستدلال من البعد والتمحل ما لا يخفى على ذى بصيرة
بل الظاهر من الاعتبار الاتعاظ وان كان فيه ايضا مجاوزة وعبور عن حال الغير الى حال نفسه
لكن سياق الاية يقتضى ذلك قال الله تعم يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المومنين فاعتبروا
يا اولى الابصار فاذا اريد منه ح جاوزوا من حكم الخمر الى حكم النبيذ او من البر الى الذرة لكان في
غاية البعد من الاستقامة ولا يليق ذلك بجاهل فضلا عن عالم فضلا عن الله تعم وبقوله تعم
ان انتم الا بشر مثلنا مع انه تعم لم يرد عليهم القياس وفيه مع منع عدم الرد بقوله تعم حكاية
عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ان كون ذلك استدلالا
بالقياس ممنوع بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبي لا يمكن ان يكون بشرا لعدم قابلية البشر لهذه
الرتبة وان ايثاركم علينا في النبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس في العقليات

وقياس القياس فی الاحکام الشرعیة الذی هو محل النزاع بالعقلیات یتضمن مصادرة لانی اذ المنکر
ینکر القیاس فی الجمیع واحتجوا ببعض الاخبار الضعیفة دلالة وسندا وعمل الصحابة شایعا من
غیر نکیر وهو تم بل نقل خلافه عن ابی بکر وعمر وابن عباس وغیرهم وبالجملة قطعیة بطلانه عندنا
من جهة مذهب ائمتنا ع یغنینا عن اطالة الکلام فی هذا المرام بالنقض والابرام وذکر شرایط
القیاس واقسامها واحکامها فلنکتف فی هذا الباب بذکر مسئلتین فی حجیة
المنصوص العلة اعنی ما استفید علة الحکم من کلام الش قبالا لما یستنبط من العقل سواء کان
صریحا ونصا مصطلحا بمعنی مقابل الظ کقوله لعلة کذا او کان ظاهرا مثل دلالة التنبیه والایماء
کما سنبینه ویمکن ان یراد به المعنی المقابل للظ فیکون مقابلا لدلالة التنبیه کما یظهر من بعضهم حیث لابد
من ذکر دلالة التنبیه علیحدة واختلف الاصحاب فی حجیته فمنعه المرتضی واثبته الاخرون وقال المح
اذا نص الش علی العلة وکان هناک شاهد حال یدل علی سقوط اعتبار ما عدا تلک العلة فی ثبوت
الحکم جاز تعدیة الحکم وکان ذلک برهانا ولعل مراده من شاهد الحال ما یفید القطع کما فهمه بعض
المتاخرین ولکن عبارة الشرایع فی بحث الصلوة فی ملک الغیر تشهد بانه یرید من شاهد الحال
اعم مما یفید الظن حیث جعل من افراد الماذون فیه ما حصل الاذن بشاهد الحال کما اذا کان هناک
تشهد له ان المالک لا یکره واعترض فی لک بان ذلک لا یکفی بل یلزم العلم بالرضا واما العلامة
العلامة فلیس فیه هذا القید بل اطلق وقال ان العلة اذا کانت منصوصة وعلم وجودها فی الفرع
کان حجة وان قلنا ان مراد المح من شاهد الحال الدال علی سقوط اعتبار ما عدا تلک العلة کون
المقام خالیا عما یفید اشتراک شیء اخر فی سببیة الحکم فیرجع کلامه ایضا الی ما هو ظ کلام مه
وکیف کان فوجه حجیته ما ذکره المح ظ لان التعلیل ح یصیر بمنزلة کبری کلیة تنضم الیها صغری وجدانیة
فیتم ان معنی قول الش حرمت الخمر حرام لانه مسکر ان الخمر حرام لانه مسکر وکل مسکر حرام فنقول
ان النبیذ مسکر وکل مسکر حرام فهو حرام واما وجه اطلاق العلامة فهو ان المتبادر من
التعلیل هو ذلک فاعتبار القید الذی ذکره المح لغو لخروجه عما لم یکن علی ظ التعلیل عن محل
النزاع فلا ضرورة الی اخراجه بیان ذلک ان قول الش حرمت الخمر لانه مسکر معناه المتبادر لانه
من افراد المسکر ومن مصادیقه لا لانه هذا الفرد الخاص من المسکر وکذا قوله حرمت الخمر لاسکاره

لاسکاره المتبادر منه لاجل الاسکار الحاصل فی الخمر لا غیر الاسکار لا لاجل الاسکار المختص بالخمر لا لاسکار
الحاصل فی غیره وتوضیح ذلک ان القمر قد یکون للصفة وقد یکون للموصوف فاذا لاحظنا کون
کون الخمر من افراد کلیات متعددة کالمایع والمسکر والحاصل من العنب فاذا اضفت احد الکلیات
الیها فقد تزید بالاضافة مقصودیة حکم علیها من جهة کونها من افراد ذلک الکلی دون غیره
من الکلیات فیتم حرمت الخمر لاجل اسکاره لا لاجل میعانه ولا لاجل کونه ماء العنب وقد ترید
مقصودیة الحکم علیها من جهة تحقق ذلک الکلی فی ضمن هذا الفرد لا الفرد الاخر فیتم حرمت
الخمر لاجل الاسکار المختص بها لا لاجل مطلق الاسکار فلا بد ان یلاحظ ان المتبادر من اللفظ
ای المعنیین والانصاف ان المتبادر هو المعنی الاول والثانی فی غایة البعد بل هو محض
احتمال لا یلتفت الیه ومن ذلک ظهر بطلان حجة المانعین وهو ان العلة کما یمکن ان یکون
هی الاسکار فی المثال المذکور فیحتمل ان یکون هو اسکار الخمر بحیث یکون الاضافة الی الخمر
معتبرا فی العلة فان لم نقل بحصول القطع بذلک فلا ریب فی حصول الظن القوی والظن
المستفاد من دلالة الالفاظ لا ریب فی حجیته والاشکال فی جواز العمل به ولیس الظن الحاصل منه اقصر
من سایر الظنون وانما دعی المح وامثاله الی الفرار عنه علی ما هو ظ کلامه واعتبار شاهد الحال
علی سقوط اعتبار غیرها الخوف من الوقوع فی القیاس وانت خبیر بان هذا لیس بقیاس بل هو
مدلول کلام الش فهو فی الحقیقة قضیة کلیة مستفادة من الشرع مندرج تحت ما هو من
افراده وعلی فرض تسلیمه قیاسا فلا دلیل علی حرمته والحاصل ان الاجماع والضرورة لم یثبتا
فی حرمة العمل بهذا القسم من القیاس ولو سلم کونه قیاسا وکذا الکلام فی الامثلة الاتیة لو
جعلناها من القیاس واما الاخبار فدلالتها موقوفة علی ثبوت الحقیقة الشرعیة فی لفظ
القیاس فی هذا القسم او انه مرادهم من الاخبار ما یشمل ذلک ولم یثبت الحقیقة الشرعیة
فیه ولم یعلم ان مصطلح زمانهم ذلک والقدر المتیقن هو القیاس المستنبط سیما ومن المعلوم
ان ردعهم عم لما کان عن العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن جهة عقولهم القاصرة
لقصر العقول من البلوغ الی مصالح الاحکام الخفیة ولم یتمسک من یتمسک بذلک فما نحن الا
من جهة الاعتماد علی کلام الش غایة الامر التشکیک فی الدخول وعدمه فلم یثبت الحرمة

واما الجواز فيمكن اثباته لاندراجه تحت عموم ظن المجتهد او نقول ان النسبة بين ما دل على حرمة العمل
بالقياس و وجوب العمل بمدلولات الاخبار تعارض من وجه وذلك اقوى لاعتضاده بالاصل والشهرة
وغيرهما ثم ان العلامة قال لا نزاع بين الفريقين في ان العلة المستفادة من الشرع بعنوان الاستقلال
واجب الاتباع يعني انا اذا علمنا ان علة حرمة الخمر مطلق الاسكار مستقلا فلا نزاع في التعدي وانما
النزاع في ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر هل هو كذلك ام لا واعترضه صاحب المعالم بان السيد
مع انه يعترف بانه يفيد العلية فهو من المانعين فلعل العلامة لم يقف على احتجاجه فانه احتج على المنع
بان علل الشرع انما تنشأ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان
في صفة واحدة و يكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون
مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر
منه دون قدر قال وهذا باب الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي على وجه الاحسان فقيرا دون
فقير ودرهم دون درهم وفي حال دون حال وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي فعلها بعينه
لاجل ما ذكره ثم قال ودلالته على كون النزاع في المعنى ظ يعني ان النزاع في افادة العلة تعدي الحكم
لا في مجرد ان اللفظ هل يفيد العلة ام لا اقول وحاصل كلام السيد على ما فهمه بعض
المحققين ايضا هو ما ذكرناه في حجة المانعين من انه يمكن ان يكون العلة باعثة وداعية الى الحكم في المحل
الخاص لا مطلقا او يكون تلك العلة مصلحة للحكم في خصوص المحل لا غير سلمنا لكن يرجع النزاع مع
السيد الى ان المثبتين يقولون تستفاد العلية من قوله لانه مسكر ولكن المراد من العلة هو العلة
التامة العامة الغير المختصة بالمحل والسيد ايضا يقول تستفاد العلية منه ولكن المراد منها اعم فيرجع
النزاع الى تفسير معنى العلية كما انه على ما ذكره العلامة يرجع النزاع الى تفسير قول الشارع لانه مسكر
مثلا ثم ان العلة المستفادة قد تكون من جملة العلل الفاعلية وقد تكون من جملة العلل الغائية
وقد تكون غيرهما وكلها داخلة في المبحث و وجود المصالح الكائنة في نفس الشيء الواجب او الحرام
من الاسباب التي ينبغي ان تكون من العلل المادية فقول الشارع اذا وجدت طعم النوم فتوضأ يدل
على ان العلة في وجوب الوضوء هو النوم وكذا غيره من الموجبات وكذا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم يدل على ان الصلوة علة غائية والمراد بالعلة هنا السبب فلا مانع من تعدد الاسباب وكذا

وكذا تحريم الخمر لانه مسكر يدل على ان العلة في الحرمة هو جهة القبح الحاصلة في الخمر من جهة الاسكار
ويمكن ادراجه تحت العلة الغائية يعني لئلا يحصل السكر كما يمكن ادراجه تحت المادية وكذا
ماء البئر واسع لا يفسده شيء لان له مادة يدل على ان تلك العلة المادية يقتضي عدم التنجس
وبادنى تامل يظهر لك وجه التعدي وطريقه في كل موضع فالتعدي في الاولين من المخاطب بالوضوء
والصلوة شفاها الى غيره اذا حصل فيه العلة وفي الثالث من الخمر الى كل مسكر وفي الرابع من
ماء البئر الى ماء الحمام وغيره وهكذا ثم ان العلة قد يكون علة لنفس الحكم من حيث هو فلا يتخلف عنها
اينما وجد ولا يثبت بدونها ابدا وقد يكون علة لتشريع عبادة وتأسيس اساس وبعبارة اخرى
لو اسس اساس وشرع عبادة لاجل حصول مصلحة فذلك لا يستلزم تلازم العلة مع جميع افراد
تلك العبادة والاساس كما ان سور البلد يحاط عليه لاجل دفع ما عسى ان يجيء سارق وان لم يجئ
السارق في الغالب ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع رياح الاباط وتسنين العدة لاجل
عدم اختلاط المياه فذلك لا ينافي عدم الرخصة في تركهما اذا انتفى العلة والمصلحة كما لا ينافي
رجحان شيء اخر يوجب ذلك من غسل البدن والتنظيف وغيره من غير جعله عبادة شرعية
لمعرفة العلة طرق مقررة عند القايسين مضبوط في مظانها وحاصل الكلام فيه ان العلة اما تستفاد
من جهة الشرع من اجماع بسيطا او مركبا او كتابا او سنة او من جهة غيره اما الاول فاما المستفاد من
الاجماع فكثير مثل ان التعدي من قوله عم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن
والازالة عن المسجد والماكول والمشروب وغيرها انما هو لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل
عن البول هو النجاسة ودليله الاجماع فيجب الاحتراز عنه في كل ما تشترط فيه الطهارة واما الكتاب
والسنة فاما ان تستفاد العلة منهما بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع او بسبب التنبيه او الايماء
المحسوب من الدلالة الالتزامية ولكل منهما مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء واما الاول فكقوله
لعلة كذا او لاجل كذا او لانه كذا او اذن يكون كذا ونحو ذلك ودونها في الظهور اللام والباء وان كانت
هذه ايضا ظ واما الثاني اعني دلالة التنبيه والايماء فقد مر الاشارة اليه في مباحث المفاهيم
ونقول هنا ان الضابط فيه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا
فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كقوله ص للاعرابي الذي قال واقعت اهلي في نهار رمضان

اعتق رقبة فان السؤال عن مثله صلى الله عليه وسلم يقتضي الجواب المطابق فجوابه صلى الله عليه وسلم لا بد ان يكون لحصول غرضه
مكانه صلى الله عليه وسلم قال اذا واقعت فكفر وكان هذا اللفظ دال على التعليل فكل تقديره وان كان دونه
في الظهور لحصول الاحتمال البعيد بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى
اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه قيل وهذا القسم قد يصير قطعيا
فانه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف فحذف وعلل بالباقي يسمى بتنقيح المناط القطعي
وهذا هو مراد المحقق في تحقيق حكم حجية تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل له عليه السلام صليت مع النجاسة
فيقول عليه السلام اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة هي نجاسة البدن او الثوب ولا مدخلية
لخصوص المصلي او الصلوة وكذلك لا مدخل للاعرابية اذ الهندي والاعرابي حكمهما في الشرع واحد
وكذا كون المحل اهلا فان الزنا اجدر وافرط الحنفية وقالوا لا مدخلية لكونه وقاعا ايضا فيكون
الاكل وغيره من المفطرات ايضا كذلك اقول ان ثبت انحصار العلة من القاطع الخارجي كالاجماع
فلا كلام فيه ولكنه خارج عما نحن فيه والا فيرجع الكلام فيه الى السبر والتقسيم وسيجي انه لا يفيد
القطع ولا يجوز الاعتماد عليه مع ان الحكم باولوية لزوم العتق في صورة الزنا تم وستعرف الكلام
في تحقيق ما هو المعتبر في القياس بالطريق الاولى اذ غاية الامر ان يحكم العقل بان الزنا اجدر واولى
بالانتقام ولكن هل هو في الاخرة او الدنيا وانه القتل او الرجم او الكفارة او غيرها فيحتاج تعيينها
الى دليل فالتحقيق ان دلالة التنبيه مبتنية على الاستفادة من اللفظ من باب الالتزام وحجية
هذه الاستفادة تثبت بما ثبت منه حجية ساير الدلالات اللفظية وليس ذلك من جهة تنقيح المناط
اعني انتفاء الفارق واثبات الجامع به كما سنشير اليه ومن امثلة التنبيه انه عليه السلام سئل عن جواز بيع
الرطب بالتمر فقال انتقص الرطب اذا جف قال لو انعم فقال عليه السلام فلا اذن فاقتران الحكم اعني قوله عليه السلام فلا
بالنقصان تنبيه على ان علة منع البيع هو النقصان واعلم ان في هذا المثال قد اجتمع التصريح
والتنبيه لمكان الفاء واذن والا فما لاستفادة العلية بدونهما ايضا ومن امثلته ان يفرق
بين حكمين بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان وكذلك ذكر الوصف الثابت المناسب وهو
في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يحصل يصلح ان يكون مقصودا للعقلا
من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان ومثل اكرم العلما

العلماء واهن الجهال فيغلب في الظن من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار واما مثال النظير فهو
ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعمية فانها قالت له صلى الله عليه وسلم ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة
الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال النبي صلى الله عليه وسلم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته كان ينفعه ذلك
قالت نعم قال صلى الله عليه وسلم فدين الله احق ان لا يقضى فانها سئلته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس
فنبه على التعليل به اي كونه علة للنفع والا لزم العبث فيفهم منه ان نظيره وهو دين الله تعم
ايضا علة للنفع واما الثاني اي ما يستفاد من غير الشرع فهو وجوه منها الدوران وهو الاستلزام
في الوجود والعدم ويسمى الاول بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون في محل واحد كاسكار
الخمر فان الحرمة دايرة مدار الاسكار وجودا وعدما فقبل حصول السكر حلال وبعد انقلابه
الخمر خلا حلال وفي حال الاسكار حرام وقد يكون في محلين لكون الشيء مكيلا لحرمة التفاضل
فان التفاضل حلال في الثياب دون الحنطة والشعير مثلا والاول اقوى لكونه اقل احتمالا من
الثاني واختلفوا فيه فالاكثر على المنع لان بعض الروايات لا يفيد ظن العلية كدوران المحدود والحد
والعلة والمعلول المتساوي والمعلولين المتساويين لعلة واحدة والحركة والزمان ونحو
ذلك لا يفيد اصله بيان الملازمة ان الاقتضا ان كان من ماهيته فلا يمكن التخلف وان كان من
جهة خصوص محل خاص فلم يستفد من الدوران والانصاف ان حصول الظن بكثير منها مثل
ما كان العلة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة القطع كما في التجربيات ولكنه ليس
ذلك من جهة الدوران من حيث هو ومنها السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف ادعى
بالاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية من كل واحد منها الا المدعى وهو ايضا قد يفيد القطع
اذا ثبت بالدليل القاطع انحصار الاوصاف في المعدود وثبت بالقاطع سلب العلية عن غير
واحد منها وهو في العقليات كثير لكنها في الشرعيات لا يكاد يوجد وكيف كان فالكلام
في افادته الظن بالعلية في الشرعيات واحتج المثبت بان الاحكام لما كانت في الغالب معللة
بعلل ظنه ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى العلية عن كل
واحد سوى الوصف المدعى فيغلب على الظن تعليل الحكم به واحتج النافون وهم الاكثرون
بجواز الاستغناء عن العلة لانه لو وجب التعليل لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة محتاج الى العلة

وهكذا علية تلك العلة وهلم جرا سلمنا ذلك ولكن يجوز ان يكون العلة جزء احدهما او ما تركب
من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او مجموعها سلمنا لكن يجوز كون الحكم موقوفا على شرط موجود
في الاصل مفقود في الفرع او ثبوت مانع في الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات تمنع القطع لا
الظن ولكن لا حجة للعمل بهذا الظن بل قام الدليل والضرورة على بطلانه ثم انهم ذكروا ان الحاق
الحكم المشكوك فيه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق فيقال لا فرق بين الاصل والفرع الا
كذا وكذا وكل ذلك لا تاثير له في الحكم وهذا هو الذى سمته الحنفية استدلالا وسماه الغزالي
تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع
او القدر الذى امتاز بالاصل من الفرع والثانى بط لان الفارق ملغى فيثبت ان المشترك هو
العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وانت خبير بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم
ويرد عليه ما يرد عليه وفرض حصول القطع في ذلك انما يمكن من جهة خارجة كما اشرنا سابقا
ومنها تخريج المناط ووجه تسميته انه ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء
المناسبة بينها وبين الحكم من دون نص وغيره كالاسكار لتحريم الخمر فانه مناسب لشرع التحريم
وكالقتل العمد والعدوان فانه مناسب لشرع القصاص ويسمى مناسبة واخالة ايضا لانه بالنظر اليه يخال انه علة اى يظن واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في وجود العلة
المعلومة عليتها بنص او استنباط في الفرع القياس بطريق الاولى وهو ما كان
اقتضاء الجامع فيه للحكم في الفرع اقوى واكد منه في الاصل ويظهر من بعضهم انه هو القياس الجلي
كما يستفاد من المعالم والظ انه اعم منه من وجه لما يظهر من تعريف الاكثر من القياس الجلي فانه ما كان
الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه او بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامع بينهما منصوصة
ولو بالالتزام كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما العلة كيف كف الاذى عنهما
او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب على المعتق يعنى اذا اعتق الشريكين
شقصه حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا
التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين
الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل بالقتل بالمحدد وانت خبير بان هذا

هذا التعريف الجلي يشمل ما لو كان العلة في الفرع اضعف او مساويا ايضا ثم ان دعوى ما كان
الجامع فيه في الفرع اقوى مما يحصل به العلم الشرعي بسبب العلم بعدم تاثير الفارق فيه مطلقا
محل تامل واضح لانه اذا كان العلة مستفادة من غير المنصوص من وجوه الاستنباط فاذا لم يعتمد
عليها في الاصل ولم يحصل الاطمينان بالعلية فكيف يكتفى بوجودها في الفرع الا ان يقال
ان المفروض نفي تاثير الفارق من جميع الوجوه الا من جهة مدخلية خصوص المادة وفيما كان
الوصف المناسب في الفرع اكد ينفى هذا الاحتمال ايضا فان الايذاء اذا كان علة لتحريم التافيف
فالقول بانه لعله كان لخصوصية الايذاء الحاصل بالتافيف مناسبة للتحريم لم يكن حاصلا في
الضرب بط لان احتمال مدخلية الخصوصية انما هو لاحتمال ان يكون للمادة مدخلية في التحريم و
مناسبة للحكم بالتحريم لم يكن لمادة اخرى كالضرب وهو معلوم الانتفاء فالحاصل ان القياس
محل حجة اذا حصل الظن بالعلية مط في احتمال مدخلية المادة واذا انتفى هذا الاحتمال بسبب
الاولوية فيصير العلة مستقلة وهذا هو الباعث لبعض اصحابنا على العمل به وانت تعلم
ان حصول الظن لم يثبت جواز الاكتفاء به مط بل لا بد اما من القطع او الظن الذى لم يدل
دليل على بطلانه كالمنصوص العلة فلا بد اولا من اثبات علة الحكم في الاصل في الجملة ثم
ابطال تاثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية في نفس الامر او قطعية
العمل ثم العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه وان عليتها في الفرع اظهر واكد و
بالجملة القول بحجية القياس بطريق الاولى اما من جهة محض كون العلة في الفرع اكد وان
كان استنباط العلة من قبل الدوران والترديد فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة
الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او يفيد غيره مما يفيد القطع فلا حاجة في الحجية الى الاكدية
في الفرع واما من جهة النص بالعلية في الاصل بان يفهم منها كونها علة مستقلة فلا حاجة
في الحجية ايضا الى كونها في الفرع اكد كسائر افراد المنصوص العلة وكل ما كان من قبيل دلالة
التنبيه واما من جهة ان المستفاد من النص هو العلية في الجملة يعنى انا نفهم منه ان العلية مع
الخصوصية مثبتة للحكم ونشك في ان للخصوصية مدخلية ام لا ولم يكن تامل في استقلال العلة
الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الاصل في علية العلة لاجل مناسبة بينها وبين العلة